



# القضاء والقدر

في فجر الإسلام وضحاها

القرون الثلاثة الأولى

تأليف: د. مونتجمري وات

ترجمة ودراسة

د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ





# الألف كتاب الثاني

## نافذة على الثقافة العالمية

الإشراف العام

الدكتور / سليم سرخان

رئيس مجلس الإدارة

رئيس التحرير

أحمد صليحة

مدير التحرير

هزن عبد العزيز

سكرتير التحرير

هلياء أبو شادي

المشرف الفني العام

محسنة عطية



# القضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاها القرون الثلاثة الأولى

تأليف  
و. مونتجمري وات

ترجمة ودراسة  
عبد الرحمن عبد الله شيخ



الهيئة العامة للكتاب

١٩٩٨



الاهتداء

إلى روح أجب ..  
برحم الله أجب ..  
فلا زلت أنزلك من علمه  
رغم الجامعة .. ورغم الدكتوراه .

د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ



## الفهرس

الموضوع	الصفحة
مقدمة الترجمة العربية	٩ . . . . .
بوطنه	٤٠ . . . . .
الفصل الأول	
بمهيذ	٤١ . . . . .
الفصل الثاني	
اتجاهات مقابلة فى الاسلام	٥٥ . . . . .
الفصل الثالث	
بداياب عقيدة القدر	٨٠ . . . . .
الفصل الرابع	
المعتزله	١٢١ . . . . .
الفصل الخامس	
المؤمنون بالقضاء والقدر خبره وتبره من الله ( أهل الجبر )	١٧١ . . . . .
الفصل السادس	
الأشعرى وناقذوه	٢١٤ . . . . .
الفصل السابع	
مسح الاتجاهات العامة فى هذه الدراسة	٢٧٨ . . . . .
قائمة المراجع	٢٩٠ . . . . .



## مقدمة الترجمة العربية

رغم أن الكتاب الذى بين أيدينا رسالة حصل بها المؤلف على درجة الدكتوراه من جامعة أدنبره العريقة ، إلا أن المؤلف كان حريصاً على تبسيط كل معقد ، وتوضيح كل غامض ، كما كان حريصاً على مد الجسور بين الثقافات المختلفة والأديان المختلفة ، وغالباً ما يصل الباحثون من هذا النمط الى ما يؤكد تقارب الأديان وعناق الحضارات ، فهم يتجاوزون كل ما يعوق أبصارهم عن الوصول للنظرة الشاملة .  
انه على سبيل المثال ينبه قراءه الى أن قضية القضاء والقدر ليست تصرأ على الفكر الاسلامى وانما تعرضت لها كل الأديان ، فهى قضية عامة اذن . وقد واجهها العقل المسيحى أو بالأحرى العقل الأوروبى بطريقة حاسمة يلخصها لنا مونتجرى وات على النحو التالى :

« استطاعة الله سبحانه ، واستطاعة الإنسان تبدوان كحقيقتين متعارضتين أو متواجهتين أو حتى متكاملتين ، ولا يمكن للإنسان فى هذه المرحلة من تطوره الفكرى أن يوفق بينهما ، لكن لا بد أن يعتقد فى صحتها أى لا بد أن يؤمن أن الله على كل شىء قدير ، وأن يؤمن أيضاً بأن الإنسان مسئول عن تصرفاته » .

ويقول وات فى موضع آخر :

« لا نستطيع ( فى الغرب ) أن نوفق بين سلطة الله المطلقة ومسئولية الإنسان نفسه ، لكنه لا بد أن ننظر للأمور من منظور عملى من حيث التوفيق الذى يؤدى الى الفعل الصحيح والحياة النشطة الفعّالة أخلاقاً وقيماً » .

وحتى لا ينظر القارئ لهذه القضية باعتبارها تصرأ على الفكر الاسلامى نورد له مثالا — وهو ليس المثال الوحيد — من الكتاب المقدس ، نفى الرسالة الى مؤمنى روما ( فى أعمال الرسل ) نقراً :

« فماذا نقول . العمل عند الله ظلما . حاشا . (١٥) لأمه يقول لموسى إني أرحم من أرحم وأترأف على من أترأف . (١٦) فإذا ليس لمن يشاء ولا لمن يسعى بل لله الذي يرحم . (١٧) لأنه يقول الكتاب لفرعون إني لهذا بعينه أقمك لكى أظهر فيك قوتي ولسكى ينادى باسمى فى كل الأرض . (١٨) فإذا هو مرحم من يشاء ويقسى من يشاء . (١٩) فستقول لى لماذا يلوم بعد . لأن من يقاوم مشيئته . (٢٠) بل من أنت أيها الإنسان الذى تجاوب الله . العمل الجيلة تقول لجابلها لماذا صنعتنى هكذا . (٢١) ألم ليس للخزاف سلطان على الطين أن يصنع من كتلة واحدة إناء للكرامة وآخر للهوان . (٢٢) فماذا إن كان الله وهو يريد أن يظهر غضبه ويبين قوته احتمل بآناة كثيرة آنية غضب مهياة للهلاك . (٢٣) ولكى يبين غنى مجده على آنية رحمة قد سبق فأعدها للمجد . (٢٤) النى أيضاً دعانا نحن إياها ليس من اليهود فقط بل من الأمم أيضاً . (٢٥) كما يقول فى هوشع أيضاً سادعو الذى لبس شعبي شعبى والى لبست محبوبىة محبوبىة . (٢٦) ويكون فى الموضع الذى قيل لهم فيه لستم سمعى أنه هناك يدعون أبناء الله الحى . (٢٧) وأشعيا يصرخ من جهة إسرائيل وان كان عدد بنى إسرائيل كرمل البحر فالبقية ستخلص . (٢٨) لأنه متم أمر وقاض بالبر . لأن الرب يصنع أمراً مقتضياً به على الأرض . (٢٩) وكما سبق أشعيا فقال لولا أن رب الجنود أبقى لنا نسلا لصرنا مثل سدوم وتسابهنا عمورة » (\*) .

مسألة القضاء والقدر اذن تعرضت لها الأديان السماوية الثلاثة ، بل ولا بد أن الأديان غير السماوية قد تعرضت لها على نحو أو آخر ، وحتى لا تطول هذه المقدمة أكثر، ما هو مقدر لها نكتفى بما نقلناه عن ( أعمال الرسل ) كمثلان .

لكن الاسلام النقى — فيما يرى مونتجرى وات — قد نقل الفكرة عن القضاء والقدر نقلة حضارية مهمة ، فقد كانت فكرة ( الأيام ) أو ( الزمان ) أو ( الدهر ) أو ( القدر ) قبل الاسلام تمثل الأمور وكأنها فى أيد عابثة تخبط « خبط عشواء » فتصيب هذا بالخير وتصيب هذا بالشر دون قواعد أو ضوابط ، فلما جاء الاسلام جعل الأمور تسير وفقا لإرادة حكيم عليم ، عادل رحيم ، سميع بصير ، مقدر مدبر ... الخ

(\*) من رسالة القديس بولس الى أهل روما ، الاصحاح التاسع من الآية ١٤ الى



ويدهش مونجمرى وات أن هذه النقلة لم يحط بالاهاام الكافى من الباحثين المسلمين والأوربيين على سواء .

ويرى وات — ونرى معه — أن الروح العامه للقرآن الكريم تحمل الانسان مسئولة عمله مع عدم افعال لطف الله ورحمته وهدايه ، كما يرى أن ما ورد فى بعض الأحاديث النبويه الشريفه من تسددى نزع المسئولية من يد الانسان وجعله كريسفه فى مهبط سلطه قادره متحكمه لا تترك له قرارا ، ولا رايًا ، بعضها فى الواقع موضوع أى منسوب كذبا الى رسول الله ﷺ ، وبعضها الآخر قد أسىء فهمه وتفسيره ، ورأى وات فى بعض هذه الأحاديث الموضوعه امتداداً لفكره الجبر فى الجاهلية . وقد يختلف معه بعض القراء ؛ لكننا آمنا بإيراد أفكاره كما هى خاصة أنه ليس باحثا يحركه الهوى أو الفرص ، كما أنه من المطلوب أن نعرف وجهات نظر الآخرين ، لكن أفكار وات هذه بحفزنا لبعض الاسطرادات لزيد من التوضيح .

فكره ( الجبر ) أو قيام الله سبحانه بكل الاعمال ليس المنوطه به فحسب ( أى التى اناطها سبحانه بذاته ) وإنما قيامه بأعمال الانسان نفسه ، هى فى الأساس فكره تبناها رجال الدين اليهود ، ونستأذن القارئ — لمرة واحدة — فى أن نستشهد فى هذا الصدد بآيه قرآنيه كريهه ، على أن يكون اعتمادنا بعد ذلك على مسيرة التاريخ ( قالوا يا موسى اتنا لن ندخلها أبداً ما داموا فيها ، فاذهب أنت وربك فقاتلا إنا هاهنا قاعدون ) سورة ( المائدة ) الآيه ٢٤ .

وظل اليهود قرونا عديده يعتقدون أن الرب « سيجرف كل أعداء اليهود » « وسيغرقهم فى بحور الدم » وأنه سيفعل ذلك بمفرده ، أما هم فيتفرغون لجمع المال وأما اعاده ( الهيكل ) فتلك مهمه الرب ، .. وظلت تلك هى رؤيه اليهودى لفترات طويله ، غير أن ظروفًا تاريخيه استجدت جعلت مجموعه من اليهود تتبنى فكرة الصهيونية العمليه ، أى عدم الاكتفاء بالاعتقاد السلبي على الرب وإنما معاونته — أن صح التعبير — فى تحقيق هدفه الذى هو أيضاً هدف اسرائيل فى اعتقادهم ، وهكذا بدا اليهود فى تخصيص جزء من أموالهم لشراء الأرض وتكوين الكتائب المسلحة وتوسيع العلاقات السياسيه والاقتصاديه بالقوى العظمى .. الخ ، وكان الانتقال الى مرحله الصهيونية العمليه ما هو

في حقيقة الأمر إلا انتقالاً من فكره ( الجبر ) السلبية اليهودية الى فكرة القضاء والقدر بأبعادها الخصبة في الفكر الاسلامي ، ولم يكن صدمة — فيما نرى — ان الانتقال الى مرحلة الصهيونية العملية التي تزواج بين وعود العهد القديم ( التوراة ) والجهد البشرى اليهودي ، قد تم بعد المد الاسلامي المذهل في شرق أوروبا ( على يد العثمانيين ) والذي كان في جانب منه ( وليس في كل جوانبه ) رد فعل على خروج المسلمين من الأندلس ، وما كان اليهود ليستطيعوا البقاء دون حماية اسلامية ، وما كانت اسبانيا المسيحية الوليدة لتقبل وجودهم ، فانتقل جانب كبير من هؤلاء اليهود الى الأناضول ، وعمل بعضهم في بلاط السلاطين ، وفي الأساطيل الاسلامية ، وفي صناعة الأسلحة وتجارتها ، ودخل بعضهم الإسلام عن اقتناع أو تظاهر . . لقد اضطر اليهود بعد طردهم من الأندلس — إذن — لتحطيم الجيتو اليهودي تحطيماً جزئياً ، واندمجوا في العالم الاسلامي ، اندماجاً جزئياً ، وتفاعلوا مع الحياة فيه تفاعلاً نسبياً . . وقد أدى هذا الى تأثرهم بفكرة القضاء والقدر عند المسلمين تأثراً عملياً — ان صح هذا التعبير — ، فقد كان احتكاكهم بالتراث الفكري الاسلامي احتكاكاً عميقاً منذ البداية لكن هذا كان على مستوى الدراسة أو على المستوى النظري رغم وجودهم في وسط اسلامي ، فالوجود المشترك في مكان واحد مهما كان ضيقاً لا يعنى بالضرورة تفاعلاً كاملاً ، وتبادلاً كاملاً للقيم والأفكار ، بل ان هذا التفاعل والتبادل يمكن أن يكون عميقاً رغم التباعد المكاني . إذن ، لقد كان اخراج اليهود من الأندلس وانتقالهم الى رحاب الدولة العثمانية مرحلة مهمة في مجال تأثرهم بأهم قضية فكرية مؤثرة في حياة الشعوب وهي قضية القضاء والقدر ، لذا يمكننا القول بوضوح كامل ان التحول عن فكرة الجبرية السلبية والاعتماد السلبي على الرب ( سبحانه ) عند اليهود كان تأثيراً اسلامياً ، ونمخض عن ذلك أيضاً أخطر فكرة هددت السلام في منطقتنا العربية ، وهي فكرة الصهيونية العملية .

لكن الشيء الغريب أنه في الوقت الذي انتقلت فيه فكرة القضاء والقدر بمعناها الاسلامي الخصب الى اليهود ، بها في الفكرة من مزايا ، انتقلت الى عالمنا الاسلامي فكرة الجبر بمعناها اليهودي السلبي الى

حد ما ، وحاول البعض عندنا تفريغ فكره القضاء والقدر الاسلامية الخصبة من كل المزايا . انه تبادل ثقافى ، كان مضرا لجانب ومفيداً لجانب آخر ، وسيوضح من ننايا هذه الدراسة ضروره التنبه لمثل هذا التبادل خاصة فى ظل سياسات انفتاحية ، أو سياسات فطبيعية ، أو فى ظل نمو وسائل الاتصال بشكل كبير استحالة معه الانعلاق ، أو منع أفكار الآخرين من التسلسل .

لقد تعامل ( وات ) مع الأفكار اللى يتناولها : فكرة القضاء والقدر، بها تنطوى عليه من فكرة ( الرزق ) ، ( والأجل ) ، ( والاستطاعة البشرية ) ، ( وإرادة الله ) و ( مشيئته ) ... الخ كاسلحة من الوزن الثقيل تستخدم لتطوير المجتمعات والنهوض بها ، ومواجهة الأعداء بها ومن خلالها ، ولم يتعامل معها أبداً كتضايأ أكاديمية حالصه يمكن الوصول فيها الى نتائج حاسمة أو حقائق مجردة .

دعنى اكون أكثر وضوحاً فأقول اننى كما فهمت كتاب ( وات ) المائل بين يدي القارئ ، أرى أنه قد حسم موقفه منذ البداية فى الصفحات الأولى التى أوردنا قسماً منها فى مقدمتنا تلك ، فذكر أن العقل البشرى فى هذه المرحلة من التطور لا يستطيع أن يوائم بين مفردات هذه القضية ( القضاء والقدر ) وإنما المطلوب هو كيفية استخدامها وتصويبها نحو الهدف لتحقيق خير المجتمعات ، وليس المقصود هو الوصول الى الحقيقة المجردة ، وغاية الجهد هو إزالة الضباب الذى أقامه البعض حول فكره أو أخرى لأسباب غير تنويرية ، وهو ما سنوضح جانباً منه فى هذه الدراسة ( المقدمة ) ، وسنبداً بربط ( وات ) بين الأفكار وحوادث التاريخ .

### الظروف التاريخية للتركيز على مبدأ المسؤولية

#### البشرية فى قضية القضاء والقدر

مع ظهور الاسلام كان التركيز على أن « القضاء والقدر ، خيره وشره من الله سبحانه » وكان هذا كما سبق القول نقلة مهمة أشرنا إليها آنفاً ( وسنعرض لها مرة أخرى بعد ذلك ) ، لكن جماعة من المسلمين راعهم

ما حدث أثناء الفتنة الكبرى وبعدها . راعهم مقتل على بن أبى طالب ، وراعهم قبل ذلك مقتل عثمان ، وراعهم ما فعل الأمويون لتبليت أركان الدولة ، بصرف النظر عن الأسباب الموضوعية التى دفعت الأمويين لفعل كثير مما رآته هذه الجماعة ظلماً ، فكان من رأى هذه الجماعة أن ما حدث هو « مسئولية الانسان » وليس « مسئولية الله سبحانه » ، وإن ما حدث ( شر ) والله « لا يفعل الشر » فهى إذن مسئولية الانسان . لقد كان المناوون بمسئولية الانسان مناوئين إذن للحكم الأموى ، أو على الأقل نظر اليهم الحكام الأمويون كمناوئين لهم ، فقد كان المنطق الدينى فى الشارع فى البلاد الاسلامية ، أن الحسين قد مات بقدره بعد أن استوفى أجله ولو لم يكن قد قتل لمات فى الوقت نفسه الذى قتل فيه ، ومن قتلهم الحجاج بن يوسف النخعى ماوا بأجالهم أى أن القتل لم يجعلهم يموتهم ، وكان الرد المألوف إذا قيل أن السلطة قد قتلت فلاناً هو « لقد قتله الله » أى أنه مات بأجله أو بقدره . . الخ ، فإذا بجماعة تظهر لتنسب القتل الى القاتل . انها إذن حركة سياسية مناهضة للدولة فى ذلك الوقت .

لقد ظهر معبد بن عبد الله الجهنى وقال بالقضاء والقدر خبره وتره من العبد ( الانسان ) وراح ينشر فكره ويبرهن عليه ، فأمر عبد الله ابن مروان فى سنة ٨٠ هـ بالقبض عليه وأمر بقتله فقتل وصلب فى دمشق ، وليس أدل على البعد السياسى للفكرة فى ذلك الوقت من أن معبداً هذا كان يقول بأن الخلافة تصلح فى غير قريش ، وأن كل من كان قائماً بالكتاب والسنة كان مستحقاً لها (\*) .

وأعداء دولة قد تبناها دولة أخرى ، ومناوئو حاكم قد يحتضنهم الحاكم الجديد فيكونون أنصاره . .

وهذا أحد أسباب وصول المعتزلة — القائلين بالمسئولية البشرية — أو أن القدر بخيره وشره من الانسان — الى مكانة مرموقة فى ظل الدولة

(\*) تاريخ الطبرى ، حوادث سنة ٨٠ هـ / وانظر أيضاً المقدمة التى كتبها محمد محيى الدين عبد الحميد لكتاب مقالات الاسلاميين للأشعرى

العباسية ، ورغم أنهم بدوا وهم في ( المعارضه ) .منافحين .عن حق الانسان في تقرير مصيره ، فانهم عند وصولهم ( للسلطة ) لم يكونوا كذلك ، وكانوا عصا السلطة لضرب كل من خالفهم في الرأي . ويضرب ( وات ) في كتابه هذا على رعوس الباحثين القريبين الذين يعتبرون المعتزله كالمفكرين الليبراليين في الغرب .

### الظروف التاريخية للتركيز على مبدأ الجبر ( القضاء والقدر خيره وشره من الله سبحانه )

يرى ( وات ) — ونرى معه — أن مبدأ الجبر المنطوى على مبدأ الهيئته الالهية الكاملة على مسيرة الأحداث ونزع الفعل الحقيقي من الانسان نزعا تاما — لم يكن دائما في مرحلة من المراحل قرين انهيار المسلمين ، أو انهيار دولة الاسلام ، بل ان هذا المبدأ كان منذ البداية يمثل رأى أهل السنة ، ويضيف ( وات ) انه لا يدري على وجه التحديد ، متى أصبح هذا الرأى مناقضا للمذهب السني أو متى عارضه أهل السنة .

لكن هذا المبدأ الحظير ( مبدأ الجبر المطلق أو مبدأ القضاء والقدر خيره وشره من الله سبحانه وتعالى ) يحتاج الى تربية مناسبة ليؤدي لنتائج ايجابية ، وهو في الوقت نفسه ، إذا أسئء فهمه ، يمكن أن يكون أساس كل تخلف وانهيار ، ولنتابع ذلك منذ البداية :

فبعد وفاة الرسول —عليه الصلاة والسلام— اجتمع المهاجرون والانصار في سقيفة بني ساعدة كما هو معروف ، وكان هناك من نادى بان يكون من المهاجرين أمير ومن الانصار أمير ، وكان هناك من نادى ببياعسة سعد بن عبادة لجهوده وفضله وكان من الانصار ، وتداول المجتبعون وجرى الاستشهاد بأحاديث الرسول ﷺ التي كان لها الدور الأكبر فيما يبدو في ترجيح كفة أبي بكر ، فسارع عمر بن الخطاب لبائع ابا بكر وبايعه الباقون ، كل ذلك معروف مطروق ، لكننا نريد التوقف عند عبارة قائلها أحد الحضور بعد مبايعة أبي بكر . لقد قال : « لقد قتلتم سعد بن عبادة » ويقصد أن سعدا كان يريد الخلافة لنفسه وانتم حرمتوه منها ، فكان الجواب الذي رده من حضر : « لا . . . لقد قتله الله » ولبس

المقصود هنا سب سعد بن عبادة فهو صحابي جليل صاحب فضل ، لكن المقصود أن « هذه هي إرادة الله » وأننا لم نفعل شيئا ولكن الله هو الذي فعل ، وأننا لم نبعد سعدا عن الخلافة ، لكن الله أبعد . . لقد بذل المهاجرون والأنصار كل جهدهم في الاختيار والتدقيق ومراعاة الحق ( وفقا لمقتضيات العصر ) وحاول كل واحد منهم أن يتجرد بقدر الامكان من مصالحه الشخصية والقبلية ، فلما وصلوا الى قرار اعتقدوا أن هذا هو ما يريد الله . من الواضح إذن أن فكرة القضاء والقدر من الله ، أو فكره الجبر لم تمنع الحاضرين من بذل كل الجهد وتحري الحقيقة فلما وصلوا لما وصلوا اليه نسيوه الى الله سبحانه وتعالى . ولما بدأت حركه الفتوح الاسلامية كان هناك يقين ديني أن بلاد الفرس والروم ستخضع للحكم الاسلامي ، بل لقد حدد رسول الله ﷺ في حديث معروف موافقت الحجاج لمن يأتي من مصر « وما يليها » ومن يأتي من الشام وما يليها ، ومن يأتي من اليمن وما يليها ومن يأتي من العراق وما يليها ، ولم تكن كل هذه المناطق وما يليها قد أسلمت بعد ، وإذا أضفنا لذلك الآيات القرآنية المبشرة بالنصر ، اتضح لنا أن الجندى المقاتل كان متأكدا من النصر . انه بالنسبة له قدر محتوم . انه جبر . . انه قضاء وقدر من الله . . انه قرار تم اتخاذه وانتهى الأمر ، لكن هذا المعنى وهذا اليقين جعله يعتنى بتسليح نفسه والتدريب على فنون القتال ، ويقدم غير هيباب ولا وجل . . انه لم يقل لنبيه أو لخليفته اذهب أنت وريك فقاتلا . . كان الايمان بالجبر إذن غير متعارض مع تقدير الانسان لمسئوليته البشرية .

قلنا في دراسات سابقة ، أن الفكرة بمفردها لا تكفي ، بل ولا يصح دراسها بمعزل عن البشر ولا يمكن دراسة البشر بمعزل عن ظروفهم التاريخية . لقد حدث في فترة من فترات التاريخ أن اعتهدت الحكومات ( خاصة منذ أواخر الدولة الأموية ) على الأسرى والعبيد في تولي المناصب وإدارة شئون الدولة ، وفي أعمال الخدمة وبأثر بعضهم الزراعة والتجارة نيابة عن سادتهم وانتشروا انتشارا كبيرا . وقد أثرت هذه التركيبة البشرية في الانحراف بفكرة القضاء والقدر من الله سبحانه وتعالى انحرافا خطيرا قريبا من فكرة القدر الجاهلية . فالأسير يتم أسره ، والرقيق يتم أسرقاته ، لأسباب غير واضحة ، وغير مسببة ، ويتم بيع الرقيق ، وكل واحد وحظه ، فهذا يشتره أهله ، وهذا

يشتريه حفيد ، وهذه الجارية بذهب لفصر السلطان ، وهذه يستريها تاجر رقيق الحال ، وتتشعب بهم أو بهن مسارب الحياة ، مهذه تصبح معززة مكرمه مخصصة للعشق والدلال ، وهذه لادارة الرحي وعسل الفلال .. وفي ظل هذه الظروف غير المعقولة ارتدت فكرة الجبر أو القضاء والقدر لمعناها الجاهلى ، وترك هذا أثره حتى فى اللغة المتداولة « وينقدرون فتضحك الأقدار » ، « قدر أعمى » ، « الأيام السوداء » وتتبدل التعابير وفقا لمفردات البيئة لكن المعنى واحد : « نهارك كويبا » يوم أن كان القلم الكويبا هو الشائع وهو قلم كتابه زرقاء تزداد زرقة عند لعقها .. الخ . وساعدت هذه التركيبة الاجتماعية على تقبل الأمر الواقع كما هو فلا مجال لتفسيره نفسيرا معقولا .. وكل هذا كما قلنا ، وكما سنقول يتناقى مع المفهوم الاسلامى للقضاء والقدر وهو مفهوم خصب .

### \*\*\*

لكن فى ظروف أخرى نجد المؤمنين بالقضاء والقدر من الله ( الجبر ) يتخذون مواقف أخرى تحكمها التركيبة الاجتماعية والظروف ، فهم لا يتخذون المبادرة الثورية من ناحيتهم أى لا يجنحون الى التغيير ، ولا ينحركون الا فى اللحظة الأخيرة عندما تظهر بوضوح شديد بوادر انهيار النظام القائم أو الوضع القائم ، ومن هنا فإن أهل الجبر لم يتحركوا ضد الدولة الأموية الا فى أواخرها عندما ظهرت بوضوح بوادر سقوطها ، فقد ظهر جهم بن صفوان فى أواخر القرن الأول للهجرة بترمز وبلاد المشرق ، وأعلن أنه لا فعل على الحقيقة إلا الله وحده وأنه هو الفاعل وأن الناس إنما تنسب اليهم أفعالهم على المجاز ، كما يقال تحركت الشجرة ودار الفلك وزالت الشمس .. وقد أعلن جهم خروجه على الدولة الأموية سنة ١٢٨ هـ أى قبيل سقوطها النهائى بقليل ، بعد أن استشعر أنها ستسقط فعلا حتى لو لم يثر عليها ، أو بعد أن استشعر أن الله قد أراد بالفعل سقوطها أو أنه سبحانه قد أمر بإزالتها ، فالجبرى لا يأخذ المبادرة ، وإنما يتحسس التيار ويسير معه ، الجبرى لا يثور ولا يغير الا اذا أحس أن التغيير قادم لا ريب فيه سواء اشترك هو فى تغييره أم لا . الجبرى يعوم فوق سطح التيار وينحسب اتجاهه .. ولا يقاومه .. وهذا يفسر أن المجتمعات التى تعمقت فيها جذور الجبر

لم تشهد ثورات ذات طابع ديموي أو حتى شعبي واضح بأخذ زمام المبادرة ، وإنما يأتي التحرك الشعبي متأخراً شيئاً ما « وإذا وقع الثور كبرت سكاكينه » لانه وقع بالفعل أى أنه قدره أو أن الله سبحانه « عاوز كده » فلا بأس من أن نحقق ارادة الله التي تأكدنا من حدوثها ، او ظهرت بوادرها . ولم يتحرك الفلاحون المصريون ضد الاقطاع ( رغم محاولات بعض المؤرخين تجذير ثورة ٢٣ يوليو كثورة شعبية بتجميع بعض حالات التمرد ضد الاقطاع قبل الثورة ) رغم جهود ثورة ٢٣ يوليو لدفعهم لذلك دفعا وبث الحماس فيهم وتعميق احساسهم بالاعتداد بالنفس ، ولم يبدأ التحرك النسبي الا بعد أن تمت مصادرة أراضي الاقطاعيين ، وتوزيعها ، وحتى هذه اللحظة أيضاً ظل الفلاح شاكاً في « ارادة الله » ، حتى اتضح أن هؤلاء الاقطاعيين قد تعرضوا لللاهات فعلاً ، ونم سجن بعضهم فعلاً ، وقبض على بعضهم فعلاً وطاعت بعضهم سيارات الثورة في القرية والمدينة ليرى الناس هذا الباشا وهو مكبل اليدين . . ساعتها ، وساعتها فقط آمن الفلاح « ان تلك هي ارادة الله الجديدة » وأنه قد حان الوقت لرفع عقيرته بلعن الاقطاعي ، وكانت حنجرته مضطربة في أول الأمر ، ثم سرعان ما اتسعت ، ثم سرعان ما تقمصته شخصية الاقطاعي الذي هتف ضده في وقت من الأوقات . فالجبري لا يضرب الثور الا اذا سقط ! .

نعود الى جهم بن صفوان الذي لم يثر على الدولة الأموية الا وهي تسقط فخرج مع الحارث بن سريج ورفضاً لخلافة مروان بن محمد ، لكن سلم بن أحوز أمير شرطة بنى أمية قتله ، وهكذا يبدو أن ما كان قد استشعره جهم هو نهايته هو لا نهاية بنى أمية .

### الدليل الأنثروبولوجي في البحوث التاريخية :

شيء غريب أن يقر المؤرخون أن الحاضر ما هو الا نتيجة تفاعلات الماضي ، ثم ينكرون بعد ذلك أن الحاضر يحمل الماضي في طياته ، بما يستتبع ذلك من ضرورة البحث عن أدلة لتوثيق الحدث التاريخي بين ثانيا الحاضر الذي نعيشه ، مع أن بعض المؤرخين المسلمين قد استخدموا — على نحو ما — هذا الدليل لكن بشكل غير متطور .



فمن المعروف أن عبد الله بن سبأ اليهودى المتحول للإسلام قد ركز دعوته في مصر بعد الفتنة الكبرى واثناءها ونادى بأن عليا عليه السلام اله ، أو أنه هو الله ، وأنه سيعود مرة أخرى ليملاً الدنيا عدلاً ، وأن عليا في السحاب ، والرعد صوته والبرق سوطه ... الخ والذي يهمننا في كل هذا الخلط والكذب أن أحد المؤرخين المتأخرين زار القاهرة في زمن تأخر عن أيام ابن سبأ بقرون ، فوجد الأطفال ( أطفال القاهرة ) يجرون في الشوارع والحارات عند هطول المطر ، وهم يصيحون فرحين : ( يا بركة على زود ) أى المزيد من المطر يا على . قال الشريف الجرجاني في كتابه التعريفات : ( قال أبو أحمد غفر الله له ولوالديه : ولا أدري من أين جاء أطفال القاهرة بهذا الكلام ، ولست أراه في غير القاهرة ) (\*).

وفي الريف القصي سمع المترجم من يدعو ببركة على أو بعلى نفسه عند رفع حمل ثقيل .. اذن هذا التراث الشعبى الحى دليل حاسم على صحة ما روته المراجع عن دور عبد الله بن سبأ اليهودى في الفتنة الكبرى، ودليل على دوره في نشر العقائد الفاسدة في مصر خاصة .

ونحن نقرا في الكتاب المترجم الذى بين أيدينا وفي كتب الكلام والتوحيد ، فصولا طوالا عن ماهية الله سبحانه وصفاته ، وبإستثناء طائفة واحدة تمسكت بظاهر النص القرآنى ، فإن كل المحاولات الأخرى غير علمية بالمرّة ، فلا أحد قد رأى الله سبحانه حتى يصفه ، وهو سبحانه لم يعط سره لأحد ، فليس أمانا اذن الا الأخذ بظواهر النصوص، أى أن نقول أن له يداً ( بلا كيف ولا تشبيه ) وله عيناً ( بلا كيف ولا تشبيه ) وأنه هو ( كما وصف نفسه ) ، الى آخر ما يتردد على السنة أهل السنة ، لكن الذى يهمننا في هذا السياق أن الخلاف حول صفات الله سبحانه ومهيته مازال كامنا في كلام الناس الذى يرددونه بلا وعى منهم وهو يقدم لنا دليلا آخر على صحة الدليل الأنثروبولوجى في البحوث التاريخية ، وسنضرب بعض الأمثلة .

من المعروف أن المعتزلة ينفون صفات الله سبحانه ، فعلم الله عندهم هو الله وقدرة الله هى الله وكرم الله هو الله ... الخ .

(\*) انظر حاشية محمد محيي الدين عبد الحميد ، من ٨٦ فى مقالات الاسلاميين

بينما يؤمن آخرون بأن الله سبحانه صفات ، وما يهمنا هنا هو أننا نسبح الباعة ، خاصة من يوزعون بضائعهم في الصباح الباكر ، ينبهون على بضائعهم بتعابير متنوعة . فبائع الفول الذي يجوب منطقة الهرم بعد الفجر ينادى بصوت جهير : « يا كريم » وارتبط هذا النداء بوصوله أو بوصول الفول ، لكن بائع البليلة الذي ينادى في وقت لا يتأخر كثيرا عن نداء بائع الفول يهتف بصوت جهير : « يا كرم الله » . . . وكنت أبتسم وأنا أقلب في فراشي أحيانا وأقول لنفسي أن بائع الفول من أهل السنة : فهو يخاطب الذات الالهية ككيان واحد بجوهرها وصفاتها وهو ما تعرض له بعض علماء الكلام بأنه أعمان في توحيد الله ( توحيد الذات وتوحيد الصفات ) ، أما بائع البليلة فهو يخاطب صفة واحدة من صفاته ولا نقول يخاطبه بصفة واحدة من صفاته ، وإنما يخاطب صفة ، وكان المعتزلة يقولون أن علم الله هو الله ، وقدرة الله هي الله وكرم الله هو الله . . . وأنكر عليهم معارضوهم هذا القول واعتبروه تعددا . . . ليس هذا على أية حال هو البحر الذي أصبح فيه ، فلهذا المجال رجال أقدر منى على السباحة فيه ، لكننى كنت أبتسم عند سماع بائع البليلة وهو ينادى ( يا كرم الله ) وأقول في نفسي : هذا الرجل من المعتزلة . ومن المؤكد أن هذين البائعين لا علم لهما بالفرق بين الندامين ، ولكنه تراث تناقلوه جيلا بعد جيل ليكون دليلا معاصرا على ما كان . والطريف أنني سألت واحداً من الباعة ينادى ( يا كرم الله ) : لماذا لا يقول يا الله مباشرة أو يا كريم فرد رداً في الغاية من الغرابة : مما يدل على أن هذه الخلاصات الكلامية لازالت كامنة بل وموجهة . لقد قال : أنا أنادي كرمه فقط فهو ما يلزمنى ، ولو ناديته كله أى قلت ( يا الله ) فأننى لا أضمن لعله غضب وكراهية وسخط . . الخ وأنا لا أحتاج إلا للكرم فقط ، فأدريكت أن لأهل السنة حقاً في مواجهة الفكر المعتزلى في أحيان كثيرة ، وقلت في نفسي لا حول ولا قوة الا بالله .

إنها دعوة اذن للباحثين والدارسين في التراث الشيعي والأنثروبولوجيا الثقافية لتقصي هذه الأمور ، فهي أفكار مهمة وحاكمة ، فهم الأعماق دراسة والأكثر شبابا وامكانات مما يعينهم على جمع هذه المانورات وتحليلها .

### الاقتصاد في الاعتقاد :

ذكرنا في أكثر من موضع في هذه المقدمة ( الدراسة ) أن هدفنا هو تتبع تأثير الأفكار على المجتمع الإسلامى عامة ، والمجتمع المصرى خاصة من خلال ضرب الأمثلة ومعرفة النتائج العملية المترتبة على الأفكار ، وليس هدفنا — كما سبق القول — مجرد التناول الأكاديمى للفرق والمذاهب الإسلامية ، وتحقيق معقولها ومنقولها ، وتوثيقها والدفاع عن بعضها ومهاجمة ما سواها ، فكل هذه الأمور عرض لها أساتذة متخصصون في الفلسفة عامة والفلسفة الإسلامية خاصة ، وفي تاريخ الفرق والمذاهب والأديان ، كما تناولها بعضهم في سياق الحركة الفكرية عامة ، وكنت أتمنى أن يتناولها أساتذة الاجتماع والأنثروبولوجيا ، باعتبارهم أولى الناس بنتائجها العملية ، كما كنت أتمنى أن يتناولوها اختصاصيون في علم الاجتماع التاريخي الذي يهتم بتفاعل الأفكار مع المجتمع ؛ مما يجعلها في النهاية تصيغ أهدافه على نحو لا نسورى وتوجهه وجهة بناءة أو غير بناءة .

وقد تناول مونترمرى وات في كتابه هذا مجموعتين كبيرتين لكل منهما موقف فكرى مواجه للموقف الفكرى للمجموعة الأخرى : مجموعة تقول بأن الإنسان مسئول عن عمله والأخرى تقول أنه غير مسئول ، ولم يكن المنطلق لكلا الطائفتين منطلقاً فكرياً أو أكاديمياً خالصاً ، وإنما زكى كل اتجاه من هذين الاتجاهين مصلحة أو هدف ، سياسة أو اقتصاد أو سياسة واقتصاد معا .

وقد عرضنا في غير موضع في هذه الدراسة لذلك ، أما هنا فنعرض لمسألة منهجية ، غالباً حتى في المنهج ، تؤدي إلى آثار اجتماعية ، وقد يمكن أيضاً وراء المنهج هدف اقتصادى أو هدف سياسى أو كلاهما . فاعتماد المعتزلة على التفكير المجرد أو العقل والأدلة المنطقية وانكارهم للأصول التراثية أو النصوص المنقولة من أحاديث وغيرها ، وبالفهم في ذلك ، كان يمكن أن يؤدي إلى تفرغ الأمة من هويتها ، كما كان من الممكن أن يتحول الإسلام على أيديهم إلى معادلات رياضية ومسائل مجردة أو نظرية من النظريات ؛ فمنم الفأوه اذا بطلت النظرية أو تنهوى

إذا نهاوت الأكار بفعل التقدم العلمى الذى نبت السوم ما كان مرفوضاً بالأمس أو العكس .

كما أن انكار العقل انكارا تاما والتوقف أمام النصوص وفهمها فهما منقوصاً مرتبطاً بفهم السلف يؤدى يقينا الى التحجر والبلادة ، بل لقد أدى التحجر الى التمسك بشكليات حتى فى اللبس انتهت دواعيها الجغرافية ، فالبدوى فى شبه الجزيرة العربية كان يرضى جانباً من عمامته على قفاه حتى لا تلسعه — أى قفاه — الشمس المحرقة ، فلم يرضى بعض المسلمين جانباً من عمامتهم لتتدلى على أفتيتهم فى تركيا — مثلاً — مع أن الجو بارد وليس من شمس تلسع أفتيتهم ، ومسالمة ارشاء العمامة أو عدم ارخائها مسألة لا تهمنا فى حد ذاتها ، وإنما لم نرد منها الا مجرد ضرب المثل .

وفى كل مراحل التاريخ الاسلامى ، وجد مثل هذا التطرف فى «المنهج» أو المبالغة فى الطريقة ، كما وجد — دائماً — من ينتبه لهذا ، فقد ظهر أبو الحسن الأشعرى وكان شافعياً المذهب ، ومحمد الماترىدى وكان حنفياً المذهب ، ليعلمانا بوضوح أن لا تناقض بين الفقه وعلم الكلام أو لا تناقض بين الأخذ بطريقة الاستشهاد بالنصوص وطريقة اخضاع الفكرة للعقل ، وحتى لو وجد تناقض فلا بد من بحث عن طريق للتوفيق ، فالجدل والمنطق وتحكيم العقل والرجوع للنصوص كلها معاً من الزم الأمور للخروج بفهم قويم للدين ، وقد رأى الأشعرى — وكذلك الماترىدى — أنه يمكن أن يكون المرء فقيهاً ومتمكلاً فى الوقت نفسه ، أى فقيهاً ومفكراً أو فقيهاً وفيلسوفاً . وقد أعجب هذا الاتجاه الغزالى (ت ٥٠٥ هـ) فى كتابه المعروف (الاقتصاد فى الاعتقاد) الذى جعلنا عنوانه عنواناً لهذه الفترة فقال : « لا معاندة بين الشرع المنقول ، والحق المعقول ، وإن الواجب المحنوم فى فواعد الاعتقاد ، ملازمة الاقتصاد .. » (١) .

ومع أن الغزالى نفسه قد خرج فى بعض الأحيان عن مبدأ الاقتصاد فى الاعتقاد ، إلا أنه ينبهنا لأهمية هذا المبدأ .

(١) الغزالى ، أبو حامد الاقتصاد فى الاعتقاد ، دمشق ١٩٦٩ ، ص ٦٩ .

بقى القول إن المتطرفين أو المبالغين في منح دون منهج ، يمكن تقسيمهم الى عدة فئات :

**الفئة الأولى :** هي الفئة المفرضة أو ذات الفرص أو ذات الهدف ، وهي على وعى كامل بالنتائج العملية أو السياسية لما تقول به ، وقصد يكون فرد — أو مجموعة أفراد من هذه الفئة — هو المؤسس للمفرضة أو المذهب أو الفكرة .

**الفئة الثانية :** هي الفئة التي تأخذ مثل هذه الأفكار النظرية مأخذ الجد ؛ بصرف النظر عن النتائج السياسية أو العملية المترتبة عليها ويمكن أن نطلق على هذه الفئة اسم الفئة الأكاديمية أو الكتبية أو النظرية ، وغالباً ما يتصف أفراد هذه الفئة بحسن النية وقصر النظر ، وقد يكون أحد أفراد هذه الفئة هو المؤسس للنظرية أو الفكرة أو المذهب ، لكنه أبداً لا يكون قائده الحقيقي إذ سرعان ما يتلقف القيادة واحد من الفئة الأولى ، فيحرك المجموعة ظاهراً وباطناً ، أو باطناً فقط تاركاً الظاهر لهذا الفقيه الساذج أو هذا ( العالم ) قصير النظر .

**الفئة الثالثة :** ويمثلون الأغلبية المنقادة التي يصدق أنها تتنازع مع الفرق الأخرى لأسباب دينية حقيقية ، وتصدق أنها فعلاً تناضل من أجل الدين الصحيح .

### الجنس وتوجيه العقائد لفكرة التكفير :

لعل كبار السن لازالوا يذكرون أن خطباء الجمعة في الريف والدين كانوا يقرأون نصوص خطب من مطبوعات صفراء أو ينقلونها من مخطوطات ، كانوا يرددون في الخطبة الثانية جملة أدعية منها طلب النصر على الأعداء بأن يجعل الله « أموالهم وذراريهم ونساءهم غقيمة للمسلمين » ، والحق إن الخطيب كان يركز في النطق على « نساءهم » بأن يمد الألف مداً غير معتاد ، ويملاً فيه بالحروف ملء شوق ورغبة ، والحق أقول أيضاً أن ( آمين ) التي كان يرددونها المصلون عقب هذا الدعاء كانت أشد عمقاً وأكثر حماساً من ( آمين ) التي كانوا يرددونها عقب الأدعية الأخرى ، على أن الأدعية الأخرى كانت تشتمل على مقومات حشوية للنصر ، مثل : « اللهم أمدنا بعون من عندك » ، « اللهم

ارفع مقنك وغضبك عنا » ، « اللهم لا نسلط علينا بذنوبنا من لا يخافك ولا يرحمنا » ، « اللهم أيدنا بالحق وأيد الحق بنا » ... أو توجيهات مفيدة « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوه .. » الخ وكان هذا في الواقع امتداداً لظواهر وجدت في تاريخ أديان ، ولم تكن حدثاً طارئاً ، فالرغبة في الحصول على « نساء » الآخرين « وأموالهم » رغبة حرمتها كل الأديان ؛ لكن الإنسان لم يعدم حيلة للتخلص الشكلي من هذا التحريم وذلك « بتكفير » الآخرين ، فيستحل بذلك « نساءهم » ، وإن كان من عشاق الصبية الصغار استحل بذلك « نرايهم » . لذلك قد يدهش القارئ المعاصر إذا علم أن قضايا كثيرة قد أثرت على شاكلة هل أطفال الكفار كفار ؟ وكانت الإجابة بنعم أحيانا . وهل يجوز قتل أطفال الكفار باعتبارهم كفاراً ؟ وكانت الإجابة بنعم أحياناً ، وشغل موضوع عذاب الأطفال أو احساسهم بالألم صفحات طوالاً من كتب علم الكلام وارتبطت القضية بمعدل الله سبحانه ، فكيف يلقون العذاب في الدنيا ؟ فمن قائل انهم لا يحسون المأ على الحقيقة ، ومن قائل انما يعذبهم الله عقاباً لأبائهم . وثار سؤال آخر عن الآخرة ، فهل يدخل الله الأطفال جهنم باتم آبائهم ؟ وهل يخلدهم في النار ؟ ... الخ . ومثل هذه الأسئلة فيما نرى لا تصدر عن فطرة سليمة ، وتفكير قويم خال من العوج ، وانما نلمح وراءها فكرة « الاستحلال » والرغبة في « استعباد » أبناء الأعداء . نحن إذن ازاء أفكار وجهت السلوك وحركته ، أو أفكار تم ابتداعها لتبرير سلوك قائم . ولا نراها مجرد أفكار نظرية أو دينية أو لاهوتية .

وغالبا ما كان الهوى أو الغرض ، يغلب الفكرة أو يزيحها جانبا إذا تعارضت معه ، فالمعروف مثلا أن الخوارج كانوا يرون الناس سواسية ويرون أنه ليس من الضروري أن يكون الامام قرشياً ، وسأوا — نظرياً — بين العبد الأسود والعربي القبلى الصميم ، لكن عندما تزوجت امرأة يمنية ترى رأى الخوارج من رجل من الموالي كان هو أيضاً على مذهب الخوارج ، « قال لها اهل بيتها : فضحنا ، فأنكرت ذلك ، فلما أتى زوجها قالت له : ان اهل بيتى وبنى عمى قد بلغهم امرى وقد عيرونى ، وأنا خائفة أن اكراه على تزويج بعضهم .. فلما أن تهاجرا الى عسكرا نافع بن الأزرق ( ليحيينا ) وأما أن تخبئنى حيث

شئت ، واما أن تخذى سبيلي ، فأخلى سبيلها « (\*) ونفج عن المرفع من هذه المراه آراء مختلفه .

وعندما نقرأ في كتب أصحاب المذاهب والفرق أن فرقته خرجت لمحاربة الكفار ، فالمقصود هنا « المخالفون لهم في الرأي » حتى لو كانوا من الفرقة نفسها ، ومن هنا كان المطلوب هو الحصول على « نسايمهم ومتاعهم » . نقرأ في مقالات الاسلاميين أن خلافاً كلامية نساءت بسبب أن ابن نجدة ( مؤسس مذهب النجدات أو النجدية وهو مذهب خارجي ) استولى مع جماعته على عدد من نساء مخالفينهم في الرأي من أهل القطيف ، « فنكحوهن قبل أن يقسمن » أي قبل أن يذهب بهن الى أبيه ، فالمفروض أن يذهب بهن الى أبيه أولاً ، ثم يقوم أبوه بقسمتهن على الفاكحين . . ونشأ عن هذا مبدأ كلامي مهم استغرق صفحات بل وفصولاً من كتب علم الكلام . ذلك أن ابن نجدة اعتذر لأبيه بأنه « لم يكن يعلم الحكم » فنكح هو وأصحابه « بحسن نية » . فمذرهم نجده « بجهالتهم » واختلف أتباع نجدة وعاب بعضهم على نجدة مسامحة ابنه ، وهكذا ظهر « مذهب » جديد ، ومجال جديد للخلاف شغل فصولاً من كتب علم الكلام ، ونحاول هنا ربطه بالمجتمع الاسلامي والأكثار السائدة فيه .

### العذر بالجهالات :

استخدم « وات » وغيره من المستشرقين الكاتين بالانجليزية الكلمة Ignorance كمقابل للمصطلح الكلامي « الجهالة » . لكن هذه الكلمة الانجليزية لا يمكن أن تعبر عن المقصود المركب لهذا المصطلح الذي عقدت الأهواء والأغراض معناه البسيط ، ففي مرحلة البساطة الاولى أو الوضوح الأول لم يشهد الاسلام مشكلة ( الجهالة ) أو قضية ( الجهالة ) ، بمعنى أنه لم يكن هناك تعارض بين دعوة الانسان للعلم والمعرفة ، ورفع الحرج عن الجاهل ، فقد كان المسلم يتحرى ( مثلاً ) غروب الشمس في رمضان ليتناول طعام الافطار ، ولم يفكر أحد في دخول منزله واغلاق النوافذ ليتطلأ أمام الله بأنه إنما أظطر ظناً منه أن وقت المقرب قد حان . لم تكن هناك مشكلة أو تناقض بين الدعوة للعلم ، والعذر بالجهل ، والقول بأن الأعمال بالنيات . لكن بمرور الوقت أصبح

موسوع ( الجهالة ) هذا. موسوعا كلاميا شغل الناس ، بل وسرى  
وسلّل في نسيج مجتمعات الشرق ، فأصبح يعمل — على نحو خفى  
كامن — على هدم خطط محو الأمية ، وهدم الاتجاه للتعليم خاصة التعليم  
الدينى المتطور ، وبالسحيد ما يتعلق بالحلال والحرام ..

ولا زلت اذكر رجلا من ( أبو كمال ) وهى منطقة فى أقصى الشمال  
بين سوريا والعراق ، وكان يعمل فراشا فى المصلحة التى كنت أعمل  
بها فى الكويت منذ حوالى عشرين عاما ، فقد أتى الى هذا الرجل ،  
وراح يحكى عن مغامراته مع إحدى قريباته وكانت فيما أذكر من المحارم،  
وبعد أن سمعته حاولت أن أقول له حكم الشرع وأحدثه — بلفظا  
تسديد — عن الحلال والحرام ، لكنه تعلل بسبب شكلى ليقوم .. وفى  
مرات كثيرة كنت أحاول أن أسمع حكم الشرع ، فكان يتهرب من  
السماع ، وانتهزت فرصة وأحضرت كتابا فى الفقه ورجحت أقرا ، فلما  
علم أنه كتاب فقه ، قام ولم يرغب السماع .. وانتهزت فرصة لأسأله :  
لماذا كلها أردت أن أقول لك الحلال والحرام لم ترد السماع ؟ قال  
بوضوح كامل : « لأقول لربى يوم القيامة أفنى لم أكن أعلم ... » ..  
وفهمت بعده ذلك ومن يسلك مسلكه يسمعون النسايب الدينية ، والأذكار  
التي تمجد الذات الإلهية ، ويتغنون بصفات محمد ﷺ ، لكنهم اذا بدا  
الحديث عن الحلال والحرام أغلقوا التلفزيون أو الراديو ، أو تشاغلوا  
بالتسبيح ان كان الخطيب يخطب قبل إقامة صلاة الجمعة .. وكان هذا  
امراً غريباً جداً بالنسبة لى ، الى أن دارت الأيام وربطت بين ذلك وفكرة  
( العذر بالجهالة ) التى احتلت مكانا كبيرا فى الفكر الكلامى .. ورجحت  
أساع آثار الفكرة فى أماكن أخرى ، فوجدت أن الفلاح المصرى لا يفتأ  
بكره بأنه ( لا يقرأ ولا يكتب ) اذا مثل أمام الشرطة أو المحكمة لاي أمر  
كان ، بل ويكرر جملة قد يكون من الفطرة السليمة ألا يكررها وهى  
( انا راجل جاهل يا بيه ! ) وأن كان لديه شيء من الحياء قال :  
( لا مؤاخذه ، انا راجل جاهل ) .. انه العذر بالجهالة ، وهى قضية  
كلامية قديمة أساسها أن ابن ( نجدة ) وأصحابه فكحوا نساء أعدائهم  
دون قسمة عادلة على الناكحين ، لكن القضية لم تنته وظلت فاعلة مؤثرة  
فى نسيج المجتمعات الشرقية . وفى المنطقة الغربية والجنوبية فى المملكة  
العربية السعودية لازالوا يقولون ( ما أدري ، ترفع قدرى ) .



ويفضل القرويون في مصر — حتى الآن — جلسات الذكر والتسييح،  
على جلسات التعريف بالحلال والحرام ..

حقيقة ان القانون الوضعي بعد ذلك نص على أن الجهل بالقانون لا يعفى من المسؤولية ، لكنه هنا يتحدث عن المسؤولية القانونية .. وحقيقة الأمر أن معظم مسلكيات البشر لا يمكن أن يطولها القانون الوضعي ، فنصف وقتنا تقريباً في بيوت مغلقة ، وجزء كبير من النصف الآخر لا يمكن أن يتسلل اليه القانون . وتبقى فكرة « الجهالة » فكرة فاعلة مسيطرة تمتد وتتشعب في حاضرتنا ومستقبلنا كما امتدت جذورها في ماضينا .. ليست دراسة قضايا القضاء والقدر وما يتشعب منها من قضايا ( الرزق ) و ( الأجل ) و ( الجهالة ) و ( الختم ) و ( التوفيق ) ... الخ قضايا أكاديمية نظرية لا يتعدى مكانها قاعات الدرس ، وانما هي كما تكرر في أكثر من مقرة في هذه الدراسة — قضايا حية .

فقد اتسعت فكرة العدل الالهي اتساعاً كبيراً خرجت بها عن كل فطرة سليمة ، وكذلك اتسعت فكرة المساواة ، فقد رفض الخوارج أن تقتصر الإمامة على قريش وانما قد يكون الامام قرشياً أو غير قرشي ... والى هنا والأمر مقبول ، لكن بعض طوائفهم خرجت عن نطاق المعقول فقاتلت بإمامة المرأة في الحكم وفي الصلاة ، وهم الشيبية أو أصحاب شبيب النجراتي ، ويعرفون أيضاً « بأصحاب السؤال » أو « أهل السؤال » . وذكر البغدادي في كتابه ( الفرق بين الفرق ) ان شبيبا النجراتي هذا كان يعرف بأبى الصحرارى ، وأن الشيبية يعرفون أيضاً بالصالحية نسبة إلى صالح بن مسرح الخارجى .. وكان شبيب خارجاً زمن خلافة عبد الملك بن مروان . وله مواجهات عسكرية عنيفة مع الحجاج بن يوسف الثقفى ، وقد انفرد الشيبية بجواز إمامة المرأة وجواز خلافتها ، وقد استخلف شبيب هذا أمة غزالة ( جعلها خليفة من بعده ) ، وقد دخلت غزالة ( هناك رواية انها زوجته وليست امه ) الكوفة ، وقامت خطيبة ، وصلت الصبح بالمسجد الجامع ، فقرأت في الركعة الأولى سورة البقرة ، وقرات في الركعة الثانية سورة آل عمران . قال الذهبي في كتابه ( تاريخ الاسلام ) : « كانت امراته غزالة من الشجاعة والفروسية بالوضع العظيم . هرب الحجاج منها وهى على رأس جيشها ، فعبره بعض الناس بقوله :

أسد على وفي الحروب نعمة  
فتخاء تنفر من صغير الصافر  
هلا برزت الى غزالة في الوغى  
بل كان قلبك في جناحي طائر (\*)

### الوضع ساجدا :

من ذلك يتضح ان الناس — في أحوال كثيرة — عمدوا الى تكييف الدين مع عاداتهم الأولى ، لا تكييف عاداتهم مع الدين واخضاعها له ، فمناطق نجران عرفت النظام الأموى ، أى الانتماء بشكل أساسى للأمم ، لتصبح المرأة ( الأم ) فى أحوال كثيرة هى ( شيخ ) الجماعة أو القبيلة ، فلما جاء الاسلام وهو نظام أبوى ، وان كان لا يذكر حق المرأة . استحل شبيب. وامثاله امامة المرأة ، ولا بد أن غزالة هذه كانت امرأة عجوزا ، فلم يكن ثمة خوف من الصلاة وراءها ، لكن طبيعة الأمور ألا يصلى الناس خلف امام امرأة ، فاذا كان هذا مقبولا وهى فى الوضع واقفا فكيف يقبل وهى فى الوضع مائلا أو ساجدا . ان هذا بطبيعة الحال ادعى بالمصلين لنسيان ربهم . . وهل الصلاة الانوع من ذكر الله والتبتل اليه ؟!

### القتل والموت :

شغل علماء الكلام المسلمون انفسهم ربحاً طويلا من الزمن بالفرض بين « القتل » و « الموت » ، وهل هما أمر واحد أم لا . وقد يدهش القارئ من اثاره مثل هذه القضية وربما اعتبرها غير جديده بالانارة . والحقيقة أنها قضية مهمة لا زالت فاعلة فى العقل الاسلامى ، والعقل الشرقى عامة ؛ لارتباطها بقضية القضاء والقدر ، وبالتحديد بقضية « الأجل » . ويستخدم المستشرقون الذين يكتبون بالانجليزية الكلمة Term كمقابل للأجل . والواقع أن ألفاظ كل لغات العالم لا يمكن أن تكون مقابلا للفظ « الأجل » المقصود هنا ، فمثل هذه الكلمات ( الأجل ، والرزق . . الخ ) تحوطها معان غامضة ومفاهيم مبهمه وتشتع منها اشعاعات ربما كانت ذات طابع صوفى ، دعنا نقول انه ربما كان جانب كبير من هذا الغموض والابهام بفعل فاعل ، ويتخطط المفكرين

(\*) هذه النقول عن شبيب من مقالات الاسلاميين د ١ ، ص ١٩٢ ، تاريخ الاسلام للدكتور .

الذين كانوا يعملون في حضن السلطة. فقد طرحت المسألة على هذا النحو : هل كان القتل — لو لم يقتل — سيهوت ؟ وبصياغة أخرى : هل حقيقة أنه من لم يمت بالسيف مات بغيره ، فالأسباب قد تعددت والموت واحد ؟ أم أن القاتل قد اعتدى على « الأجل » الذى حدده الله للمقتول ، وأنه كان يمكن أن يعيش هذا المقتول لو لم يعتقد القاتل على « إرادة الله » بتحديد الأجل ، وأنه لذلك كان القتل من الكبائر التى لا عقاب لها الا دخول جهنم ( ان كان بغير نفس أو فساد فى الأرض ) .

هذه المسألة اختلفت فيها الآراء اختلافا شديدا ، وكان هناك اتجاه — لعله هو الاتجاه الشعبى — أن « القتل » غير « الموت » . . وان من قتل لم يستوف أجله الذى حدده الله له . . وهذا يفسر لنا ما يتردد فى الريف وغير الريف من أن المقتول يظل يحوم فى المكان الذى قتل فيه . . بل ان الوهم ليتجسد عندهم ؛ حتى أنهم ليسمعون طرقه على الباب ، ويرونه يمشى فى ضوء القمر ، ويسمعون وقع أقدامه وهو يتردد على السلم أو فوق السطح أو تحت الشجرة ، ويرون شبحه ممتددا فى الظل فى مكانه الأثير قبل أن يموت . . بل ويحكم الجيران اغلاق مساكنهم خوفا من دخول شبح القتل . ماذا يعنى هذا كله ؟ إنه نوع من الرفض الشعبى لتصرف القاتل . . ورفض — وصل الى حد التجسد — لاعتدائه على الأجل الذى حدده الله . . ان هذا الشعور الجمعى القوى — الذى وصل الى حد الرؤية بالعين والسمع بالأذن — يريد أن يقول ان الله سبحانه قد هزم القاتل ، فها هو المقتول ما زال بيننا ولن تصعد روحه الى بارئها الا فى الوقت الذى حدده الله ( لا القاتل ) . . وقد شهد التاريخ الاسلامى عمليات قتل واسعة النطاق ، وتمت فى غالبها باسم الدين أو تحت ستاره ، ومن الطبيعى ان يكون للجانب الأقوى النصيب الأوفر فى قتل الخارجين عليه ، ولما كان هؤلاء الخارجون يحملون أيضا لواء الدين ، ومن الصعب تكفيرهم فلننقل اذن ان آجالهم قد حانت ، أو انها إرادة الله ، أو أنهم لو لم يموتوا بالسيف لما توا بغيره ، فأجلهم قد حان ولا محالة ، ( والله ) هو الذى يحدد الأجل ، ومعنى هذا أن الله هو الذى قتلهم ، وليس معاوية بن أبى سفيان أو أبو جعفر المنصور (مثلا) .

ويبتلىء الربى فى مصر وغير مصر ، بأشباح وأرواح خلقتها اللاشعور الجمعى ، بعدد القتلى الذين لا زالت حكايات قتلهم تروى . . وهى كما قلنا اعترض جسده اللاشعور الجمعى على التسوية بين القتل والموت ، وهى قضية كلامية قديمة ، أثارها الأشعرى وغيره .

ولأن التراث الدينى السابق على الاسلام ( الفرعونى والمسيحى ) يرى أن الروح عند خروجها تأخذ شكل جسد صاحبها ، لذا فإذا قتل قتل رآه البعض ( أو رأى روحه ) تخرج من الأرض فى مكان مقتلته : الرأس أولا ، ثم الصدر ، وهكذا تصعد شيئا فشيئا حتى يستوى ( أو تستوى ) قائما على قدميه ويبدأ فى الحركة الى حيث يريد .. بها يصاحب هذه الروايات من رعب مهول .

### الرزق :

يستخدم «وات» وغيره ممن يكتبون بالانجليزية الكلمة Sustenance كمقابل للرزق ، لكننا كما قلنا عند الحديث عن الأجل — لا يمكن أن يوجد مقابل لكلمة الرزق بالمفهوم الإسلامى فى أية لغة كانت ، وكان « وات » على وعى كامل بذلك . فاستخدامه للكلمة Sustenance لا يمكن إلا أن يكون على سبيل التجاوز أو على سبيل التبسيط الشديد ، فالرزق ، وفقا للاستخدام الشائع للفظ — لا يعنى مجرد الدخل ، ولا هو نتيجة مؤكدة لعمل ، ولا هو ثواب يقينى لجهد ، ويفرق الفكر السائد بين الدخل والرزق ، فقد يحصل الانسان على مبلغ من المال ثم يضيع منه ليجده شخص آخر ، ثم هل يمكن أن يرزق الله الانسان حراما ؟ أم أن هذا يستحيل على الله سبحانه ؟ وما سرقة اللص من مال هل هو رزقه ؟ ..

وهكذا يتضح أن لكلمة « الرزق » أبعاداً غامضة ومفاهيم مبهمه ، أو دعنا نقول — كما قلنا عند حديثنا عن الأجل — أن هناك من أراد الغموض لهذا اللفظ ، وراحت أجيال المستفيدين تضيف للكلمة ابهاما وهيولا جيلا بعد جيل . فهى غالبا ما تستخدم للتعمية على مصادر الثروة غير المعروفة أو غير المعلنة ، فالأبيات الشعرية ذات المذاق الشعبى التى يكتبها كثيرون فى المقامى والمحلات ، هى كلمات حق يراد بها — غالبا — باطل .

مالك الملوک اذا وهب لا تسألن عن السبب

الله يعطى من يشاء قف على حد الأدب

يعنى لا تقل من أين لك هذا ؟ رغم أنه مبدأ إسلامى صريح ، كما أنها رفض قاطع لاعتراض المصطفى ﷺ على جامع الزكاة ( جبابى

الضرائب ) الذي قال : « هذا لكم وهذا أهدي الى » وقال له عليه الصلاة والسلام معترضاً : « هلا تعددت في بيت أبيك وأمك ، فانظر هل يهدي اليك أم لا » وهى كلمات قوية لو صيغت بعامية هذه الأيام لكان لها وقع صعب على الأذن والفؤاد . ولم يقل أحد ان مبدأ « من أين لك هذا ؟ » أو قول الرسول ﷺ ، يناقض آيات القرآن الكريم التى تؤكد أن الله يرزق من يشاء بغير حساب . لقد كان الاسلام فى بساطته الاولى ! لكن بمرور الوقت زاد الغموض والابهام واليهوى حول كلمة الرزق ، أو كما قلنا كان ذلك بفعل فاعل .. فأصبح ذلك ستارا لأموال مكسبه ليس لتكديسها سبب واضح وأصبح ذلك ستارا لأموال غير نظيفة : من تجارة مخدرات ، أو تجارة سلاح أو تجارة رقيق أبيض ... الخ وأصبحت شعارا لممولات وأموال لا يقابلها عمل حقيقى .. الخ ففى كل هذه الأحوال تتردد عبارات مثل « أرزاق » و « الله يرزق من يشاء » و « ملك الملوك اذا وهب » وغيرها لتخرس المتسائل : من أين هذا ؟

لقد كانت هناك أسباب سياسية واقتصادية اذن كابتة وراء ادخال موضوع « الرزق » فى مسألة القضاء والقدر التى شغلت المسلمين ردحا طويلا من الزمن ، ولا تزال .

### فكرة « القبول » :

ولا يبعد عن ذلك فكرة « القبول » أو « حب الناس » لشخص ما أو « تقبلهم » له بشكل غيبى ( لا شعورى ) ، فقد استطاع الاعلام الحديث - الى حد كبير - فك لغز القبول بترويج صورة شخص ما . وبذلك حلت أجهزة الاعلام الرهيبة فى التحكم فى فكرة القبول محل ما كان يعزى دائما الى الله سبحانه وتعالى ، فمن أحبه الله « حب فيه خلقه » كما يقول المثل العامى ، وإذا أحب الله عبدا أمر الناس بحبه « أن الله يحب فلانا فأحبوه » (\*) لكن الحق يقال أن أجهزة الاعلام تفشل كثيرا فى تحسين الصورة القبيحة وتلميع ما انطفا ، وتنشيط ما خمل .. لكنها - على أية حال - نجحت فى هز الأتوال الماثورة التى مؤداها أن من أحبه الله جعل الناس تحبه ، مما يقتضى صحة العكس

(\*) صحيح البخارى .

ايضا ، بمعنى أن من أحبه الناس أحبه الله . . . لقد أصبح كبير مما كان يعزى الى الله سبحانه — تعالى الله علوا كبيرا — صناعة بشرية خفية . لكن الله دائما هو المعدل المطلق ، وفي النهاية لا يصح الا الصحيح .

### جهاز للأفكار الحاكمة :

يحدثنا مونتجرى وات أن « الجبرية » أو « الحتمية » أو « الضرورة » التى لا فكاك منها لمسيرة الأحداث ، كانت بالفعل تشكل مجموعة الأفكار التى تبدو مقبولة فى المجتمع الإسلامى الأول أى طوال القرن الأول للهجرة تقريبا أى خلال مائة عام من ظهور الدعوة الإسلامية ، وانها كانت تشكل أفكار السنة ، وأنه لا يدرى الظروف التى أدت الى إعادة النظر فى مثل هذه الأفكار ووضعها موضع التحيص بعد ذلك لدرجة اتهام بعض أصحابها بالمروق عن الإسلام ، ولدرجة خروج أفكار أخرى من مكرة الجبر هذه .

ثم نعود لنعرض لما توقف عنده مونتجرى وات وهو الظروف التاريخية التى أدت لإعادة النظر فى مبدأ ( الحتم ) أو ( الجبر ) ، فنقول انه بعد أن وصلت موجة الفتح الأولى الى مداها ، وغمرت الثروة والفضة والذهب بيوت الفاتحين الأوائل والعرب المسلمين والمسلمين الأوائل من غير العرب ، جنح فريق كبير منهم الى الدعة والهدوء بسل وتركوا العمل ، وراح عدد منهم يبحث عن الملذات أو يعيش على أمجاد الماضى ، وهنا بدأت تظهر الجوانب السلبية لفكرة « الحتم » أو الجبر ، أو أن « الأمور مقدرة سلفا » . لبس غريبا إذن أن تظهر أفكار المعتزلة عن المسؤولية البشرية وعن ( عدل ) الله فى هذه المرحلة التالية ، وليس سدفة أن يظهر الأشعرى والماتريدى فى مرحلة ثالثة للتوفيق بين منهج المعتزلة ممثلا فى الجدل وتحكيم الفعل . . الخ ومنهج الفقهاء الذين يعتمدون على النصوص الدينية من قرآن وحديث . . فتطور مسألة الجبر والاختيار أو حرية الإرادة والمسؤولية البشرية من ناحية وقضاء الله وقدره من ناحية ثانية ، مرتبط ارتباطا حقيقيا بتطور المجتمع الإسلامى

بمذ هبة الفتوح الأولى حتى مرحلة الدعة والاختلاف في العصر العباسي الثاني ، فقد تم توظيف فكرة ( الجبر ) في المرحلة الأولى ، اذ لاحظ وات أن الاتجاه العام في الأحاديث النبوية هو أن الأمور مسيره بقدر الهى لا فكاك منه ، بينما زواج القرآن الكريم بين الجبر والاختيار بل لقد ركز على فكرة المسئولية البشرية .

واذا كان ما ذكرناه آنفا يمثل ميلا لأثر فكره ( الجبر ) أو ( الحتم ) على حركة التاريخ في منطقة أساسية من العالم هى العالم الاسلامى ، ويبين أثرها أيضا على سلوكيات المجتمع ونظريته للأشور ، فإن هناك تجربة أخرى شهدها التاريخ الحديث تم فيها توظيف فكرة ( الجبر ) أو ( الحتم ) الذى لا فكاك منه ، مع اختلاف المنطلق النظرى والنهاية فى الحاليتين . فرغم أن كارل ماركس قد ألبس نظريته لبوساً علمياً ، الا أنه أيضاً قد أضفى عليها طابعاً دينياً بإضافة فكرة الحتمية ، لقد سلك الرجل الطريق نفسه الذى سلكه الأنبياء مع فارق واحد وهو أن الأنبياء قد تلقوا من الله وحياً ، أما هو — أى ماركس — فقد أحل ما أسماه ( حركة التاريخ ) محل الله سبحانه وتعالى ، وجعل مصدر ( الحتم ) أو ( الجبر ) أو ( التفسير ) هو حركة التاريخ التى لا بد أن يتحقق ( العدل ) من خلالها بسيطرة الطبقة العاملة ( المنتجة ) على الطبقات الأخرى التى تستولى على فائض القيمة ، واجتاحت هذه الفكرة العالم كله واندشرت انتشار النار فى الهشيم وهددت حضارات مستقرة كانت تقوم على أسس أخرى ، وهددت نظماً واستقطت عروشاً ، وحتى المناطق التى لم تعتنق الفكرة اعتناقاً مباشراً ، تأثرت بها على نحو أو آخر ، وبدا — لفترة من الزمن — أن هذا الحتم أمر مؤكد تؤكد عدة شواهد ، فاعتنق الفكر الماركسى عدد كبير من المفكرين ، وترك هذا الفكر تأثيره فى مختلف العلوم والفنون بما فى ذلك علوم الدين . . وغيرت الرأسمالية من نظريتها للعمال والفقراء فكان الاهتمام بالبعد الاجتماعى وسيلة من وسائل الدشاع ضد الشيوعية . وكانت فكرة ( الحتمية ) أو ( الجبر ) هى نفسها وراء تدهور الجماعات البشرية التى أخذت بالفكر الماركسى ، فراححت هذه الجماعات فى مرحلة من المراحل تبحث فكرة ( الحافز ) أو ( الوازع ) لمقاومة الخمول أو الاتكالية التى سادت المجتمع ،

اعتمادا على ( حتمية ) انصار الطبقة العاملة ، تماما كما راح المعزلة وغيرهم يبحثون فكرة ( العدل ) الالهى والمسئولية البشرية ؛ لمقاومة الخمول والانتكالية التى سادت المجتمع الاسلامى ، بعد ثورة حركة الفتح الاولى وامتلاء الخزائن الاسلامية باموال الخراج والصدقات والغنائم .

لكن فكرة ماركس انهارت - الى حد ما - فى النهاية ، وسقطت فكرة ( حتمية حكم الطبقة العاملة ) او الجبرية الماركسية ان صح هذا التعبير ، ولم يكن هذا لسلبيات فكرة الحتمية محسوب ، ولا لجهود أجهزة المجتمع الراسخالى ، وانما كان لسبب أوضح من هذا بكثير ، وهو أن مفهوم العمل الذى أقام عليه ماركس نظريته التى البسها لبوساً جعلها أقرب للدين - قد تغير ، وكذلك تغير مفهوم فائض القيمة وما الى ذلك ، ولتوضيح الفكرة التى نسوقها نضرب مثلا بسيطا . لقد ظهرت افكار ماركس فى فترة تميزت بالوفرة المذهلة للمواد الخام نتيجة الاستعمار الأوربى لأفريقيا والأمريكتين ، ومن هنا كان المقعد الخشبى ( مثلا ) الذى يباع بجنيه ( مثلا ) يتكلف خشبا ( مادة خام ) بقرش أو خمسة مليمات ( مثلا ) ويحصل العامل ( النجار ) الذى صنعه على مليم ( مثلا ) ثم يأتى ناظر الجملة أو القطاعى لبيع المقعد بما قيمته جنيه ( مثلا ) وبذلك يحقق ربحا مهولا هو فى الواقع فائض القيمة ، وهذا الفائض لم يعتبره الماركسيون ربحا ( حالالا ) ، وراح الماركسيون يصيغون التاريخ كله على أساس من يستغل فائض القيمة هذا ، فكانت الطبقة العاملة بهذه الطريقة مضطهدة فى كل العصور ، وفكرة الاضطهاد فكرة دينية عميقة ( فالعبرانيون جرى اضطهادهم فى العهد القديم ، وواجه المسيح عليه السلام اضطهادا شديدا وتم صلبه ليفدى البشرية فيما يقول المسيحيون أو رفعه ربه الى السماء بأمل العسودة .. ) ومن هنا لبست الماركسية لبوساً دينيا .

لكن النصف الثانى من القرن العشرين شهد نضوباً شديداً فى المواد الخام التى أصبحت قيمتها فى معظم المنتجات - تفوق قيمة العمل الذى اختفى بمعناه التقليدى ، خاصة بعد ظهور الأجهزة الحاسبة الالكترونية ، والميل للاستغناء عن الأبدى العاملة التقليدية وظهور



اهمية الدكتوقراط بشكل متزايد ، فكان — لكل هذا — من الضروري أو من المحتمل أن تسقط الماركسية ، وظنى أن الماركسيين الجدد ان صصح التعبير ، فى حالة كمون للبحث عن صيغة جديدة فى ضوء هذه المتغيرات الأساسية .



بعد أن اتضح — بما لا يدع مجالاً للشك — أثر الأفكار الحاكمة فى تسير حياة الأمة وصياغة مستقبلها ، وتحديد علائقتها الاجتماعية ، فهل من الحكمة أن نترك هذه الأفكار الحاكمة ليبيها غينا من يشاء ويبلورها فى ضمائرنا من يشاء ؟ هل من الحكمة أن نتركها لرجل أو حتى مجموعة رجال ؟ هل من الحكمة أن نتركها لواعظ أو خطيب خاصة اذا كثر مستمعوه ؟ هل من الحكمة أن نتركها لكاتب خاصة أن كثر قارئوه ؟ أم أن الحكمة أن نعتبر هذه الأفكار الحاكمة ( التى يمتزج فيها الشعور باللاشعور وما هو غيبى بما هو واقع . . الخ ) مشروعاً قومياً أو مهمة عليا ؟ أيعقل أن نترك واعظاً قارن فى وقت من الأوقات بين ( الروم والفرس ) وقت ظهور الاسلام ، و ( الكتلة الشرقية وأمريكا ) فى تاريخنا الحديث ، ليبث فى مستمعيه أنه قد « غلبت الروم فى أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيفليون » وهذا يعنى — فيما يبيث فى مستمعيه — حتمية انتصار أمريكا ( الولايات المتحدة ) فى التاريخ الحديث . وكان هذا فى وقت تتوجه فيه بلاده للكتلة الشرقية طالبة العون الصناعى والزراعى والعسكرى ؟!

ان مثل هذه الفكرة التى نضرب بها مثلاً تعد نموذجاً للأفكار الحاكمة الموجهة أو المحرصة ، فهى فكرة يمزج فيها الداعى بين ما هو غيبى ( حتمية انتصار أمريكا ) وما هو فعلى أو عملى ، وما هو دنى ، . . الخ .

لا بد إذن من ( لجنة ) أو ( هيئة ) فى جهة ما لتصنيف مشروع مصر القومى فى ( الأفكار الحاكمة ) التى تؤتى ثماراً ايجابية ، فهذه الجهات ليست مهمتها جمع المعلومات فقط وإنما بثها أيضاً ، والمعنى الذى نريد توكيده هنا أوسع بكثير وأعمق بكثير مما أشار إليه صلاح نصر عن حرب

الإشاعات في كتاباته ، أو ما يفعله بعض الكتاب أحيانا — بتكليف غالبا — من نشر أفكار مثيرة في أوقات عصيبة لشغل الرأي العام . ليس هذا هو المقصود بالأفكار الحاكمة .

هكذا يتضح أن فكرة ( الجبر ) أو ( قدر الله الحتمى ) التى نناولها وات فى كتابه هذا ليست مجرد فكرة أكاديمية بمعزل عن حركة المجتمع ، وإنما هى فكرة فاعلة ومؤثرة ولها تطبيقاتها العملية وهى فكرة قابلة للتوجيه ، وقد تم توجيهها فعلا عبر التاريخ ، وضربنا بعض الأمثلة على ذلك .

لعله يكون واضحا الآن لم اهتم المستشرقون بهذه الأفكار التى تبدو أكاديمية خالصة . ولعل هذه المقدمة ، وهذا الكتاب يجيبنا على مثل هذا السؤال : لماذا اهتم المستشرقون بموضوعات مثل ( الرزق ) و ( الأجل ) و ( القضاء والقدر ) أو الجبر والاختيار ، و ( الختم ) و ( التوفيق ) والتسديد ... الخ ؟

ويتمحور الحوار بين بعض من يظنون أنهم دعاة للتنوير وغيرهم حول هذه القضية ( القضاء والقدر ) ولا سواها ، وهم فى تمحورهم هذا لا يخرجون أبداً عن التمحور القديم ، فالشيخ الشعراوى يردد فى سلسلة كتب واسعة الانتشار عن ( الرزق ) و ( الخير والشر ) و ( القضاء والقدر ) ... الخ ما قاله الأشعرى ( المتوفى ٣٢٤ هـ ) ، والأستاذ العشماوى يردد بعض ما قاله المعتزلة عن مسئولية الإنسان ، ويحدثنا الدكتور زكريا عن التفكير العلمى ، وأسباب الوقوع فى الخطأ أحاديث تصلح لقاعات الدرس ، ولا يمكن بتجردها أن ننفلت فى أعماق الناس لتصبح أفكارا حاكمة .

ان أكثر هذه التيارات تفلغلا فى أعماق الجماهير وقدره على صياغتهم وتحريكهم هى التيار الأول ( الذى يمثله الشيخ الشعراوى ) لا أقول فى الجماهير فقط وإنما فى طائفة من المثقفين أيضا . وبصرف النظر عما إذا كان هذا يسعدنا أم لا ، فذاك موضوع آخر ، لكن المؤكد أن قدرة هذا التيار على التأثير والتغلغل ليست فى كل الأحوال ذات مردود

طبيب . ذلك لأن أصحاب هذا التيار والتيارين الآخرين لا يضعون في اعتبارهم البيئة أو التربة التي يلقون فيها بذورهم ، أنهم لا يضعون في اعتبارهم التركيبة البشرية التي يوجهون اليها حديثهم . فصاحبنا الذي يحدثنا عن المسؤولية البشرية وبأن الإنسان مسئول عن فعله ولا علاقة للقدر بوضعه ، كيف يكون كلامه مقبولا أو حتى محترما عند هذا السدد الكبير الذي هدم الزلزال بيوتهم ، أو نساقطت بيوتهم بحكم القدم ، فوجد الواحد منهم نفسه ازاء مصيبه لا دخل له فيها ، وبحسب جيبه فلم يمكن من شراء شقة جديدة ، والأملنة كثيرة . وصاحبنا الذي يحدثنا عن فرنسيس بيكون وعن الفرض المسبق والربط بين ما لا صلة بينه في الواقع . . الى آخر ما كرره زملاؤه وأساتذته في الجامعة لم يضع أيضا في اعتباره التركيبة الاثنية للشعب المصري او حتى العربي ، فأتى حديثه غير مضر لكنه لا يحدث التأثير المطلوب ، اما بالنسبة للاتجاه الأول فهو أيضا لم يضع التراث المتوارث لدى شعب مصر ، بذليل أن فكره الجبر أو أن القضاء والقدر من الله سبحانه كان لها نتائج مختلفة على مر العصور ، فهي طورا مفيدة ، وطورا مضره كما سبق أن أوضحنا .

الشيء الطريف أن ( وات ) يرى استحالة الوصول الى الحقائق المطلقة في هذه الموضوعات ، وأن العقل البشري لم يستطع في هذه المرحلة أن يوفق بين جزئيات قضايا القضاء والقدر ، وبالتالي فلا بد من التعامل معها لا كحقائق مطلقة وإنما كقضايا ذات مردود عملي يتم نوجيها طاملا فيه الصالح العام ، لكن أصحابنا مقتنعون أنهم يزنون الينا « الحقائق » خالصة ، وكل يرى الحق معه ولا حق مع سواه ، وهذا امر بعيد تماما عن الصدق .



وقد قارنا النصوص التي استشهد بها ( وات ) بالمصادر الاسلامية ، فوجدنا ما أورده صحيحا دقيقا ، وفيما يلي قائمة بالمصادر الاسلامية وطبعاتها ، والتي كانت بين أيدينا عند الترجمة والمراجعة والمطابقة :

- ١ - ترجمة معاني القرآن الكريم للعلامة عبيد الله يوسف على ، عنيت بطبعه دار القبة الاسلامية - مؤسسة علوم القرآن ( جدة ) .

وقد وجدنا اختلافا يسيرا في أرقام الآيات كما أوردها ( وات ) لكننا نقلنا الآية كاملة ولم نكتف بذكر رقمها .

٢ — المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم للمرحوم محمد نسوآد عبد الباقي ، واستعنا به في استخراج الآيات المطلوبة .

٣ — صحيح البخارى بحاشية السندى ، القاهرة ، دار احياء الكتب العربية ، بالاضافة لرجوعنا لكتب الأحاديث الصحاح الأخرى ( مسلم وابن ماجة والترمذى والنسائى .. ) .

٤ — المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى ، نشره أ.ى. ونسنت استاذ العربية بجامعة ليدن ، ١٩٣٦ .

٥ — الإبانة عن أصول الديانة لأبى الحسن على بن اسماعيل الأشعري ( المتوفى سنة ٣٢٤ هـ ) دراسة وتحقيق عباس صباغ . بيروت ، دار النفائس ، ١٩٩٤ .

٦ — الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم لعبد القاهر بن طاهر البغدادى ، بيروت ، دار الجيل ودار الأفاق الجديدة ، ١٩٨٧ . ( توفى البغدادى سنة ٤٢٩ هـ ) .

٧ — شرح العقيدة الطحاوية للإمام على بن على بن محمد بن أبى العز الطحاوى ( توفى ٧٩٢ هـ ) ، حققه وعلق عليه د. عبد الله بن عبد المحسن التركى وشعيب الأرئؤوط ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ١٤١٧ هـ ، فى مجلدين ، كما رجعنا أحيانا لكتيب صغير بعنوان ( العقيدة الطحاوية ) الذى حققه وعلق عليه الشيخ عبد العزيز بن باز .

٨ — الفصل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم الظاهرى ( المتوفى ٥٦٤ هـ ) ، وضع حواشيه احمد شمس الدين ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٩٩٦ ، فى ثلاثة مجلدات .

٩ — مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، فى مجلدين ، بيروت ، المكتبة العصرية ، ١٩٩٠ ، ورجعنا كثيرا لمقدمة المحقق .

١٠ - الملل والنحل للشهرستاني ( المتوفى ٥٤٨ هـ ) ، في مجلدين ، بيروت ، دار المعرفة ، ١٩٨٠ .

١١ - شرح الفقه الأكبر لأبى حنيفة النعمان لعلى بن سلطان محمد القارى ، تحقيق الشيخ مروان محمد الشمار ، دار النفائس ، ١٩٩٧ .  
ويلاحظ أن ( وات ) أشار الى الفقه الأكبر - ١ والفقه الأكبر - ٢ وهو يقصد بذلك روايتين لكتاب واحد ( راجع ببليوجرافيا المؤلف ) .

١٢ - ورغم أن ( وات ) لم يرجع لكتاب ( شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل ) لابن قيم الجوزية ، إلا أننا استعنا به ليوافره في مكتبتنا في تحقيق بعض النصوص والاسترشاد ببعض أفكاره .  
والطبعة التي رجعنا إليها حققتها وخرج أحاديثها وعلق عليها إبراهيم ابن أحمد عبد الحميد .

ولم أتعرض في التعليقات ولا في هذه المقدمة ، لتناول مسائل كلامية متخصصة فهذه لها رجالها ، وإنما اكتفيت بربط أفكار الكتاب بمسيرة أحداث التاريخ ، فعلم تاريخ الأفكار علم لم يحظ بالاهتمام الكافي ، كما عمدت الى ربط الماضي بالحاضر ، والبحث عن التاريخ في أمثال الحاضر وعاداته وتقاليده ، وتفسير التاريخ بالحاضر كما نفسر الحاضر بالتاريخ .

وأرجو بعد كل هذا أن يحقق هذا الكتاب خطوة على طريق التنوير .

د. عبد الرحمن عبد الله الشديخ

## توطئة

تم اكتمال هذا العمل - فعليا - في خريف سنة ١٩٤٣ ، وقبل  
كرسالة للحصول على درجة دكتوراه الفلسفة بجامعة ادنبره  
Edinburgh Univ سنة ١٩٤٤ . وقد غدوت خلال الأعوام التي  
نلت ذلك على وعى بجوانب القصور التي اعترت هذه الدراسة ، فكان  
ينبغي على سبيل المثال - أن أولى اهتماما أكبر للحسن البصرى ،  
وكذلك للشخص الذين اعتبرهم ابن قتيبة من القدرية وأدرجهم في قائمة ،  
وكان من الممكن جمع معلومات عنهم من كتب التراجم العربية المعروفة ،  
وكان ينبغي التعمق في البحث للتمييز بين مصطلحي ( القضاء ) و ( القدر )  
بالرجوع للقرآن الكريم والأحاديث ، (A. de Vlieger, Kitab al. Qadr, Leiden, 1902, 26-34, etc)

كما كان من المفيد أن أراجع بحكمة وتمييز تفسير الطبري ، فإن مثل  
هذا الجهد لم يكن ليكون بغير فائدة . وعلى أية حال ، ورغم اعترافي  
بأوجه القصور في دراستي هذه ، فقد سمحت بنشر عملي هذا كما هو  
بشكله الأصلي عند إجازته لدرجة الدكتوراه ، فلا يبدو أن مزيدا من  
المادة ومزيدا من المصادر سيؤديان إلى أي تغيير جوهري في العناصر  
الرئيسية التي ناقشتها في مبحثي هذا .

وانى أنتهز هذه الفرصة لأشكر بحرارة الموقر الدكتور رنشارد بل  
Bell لمساعدته الكريمة ، كما أنتهز هذه المناسبة لأعترف بالمساعدة  
التي تلقتها من مكتبات جامعة ادنبره ومعهد لندن للدراسات الشرقية  
والأفريقية London School of Oriental and African Studies  
ادنبره ، ايستر .

و • مؤتمري وأت

## الفصل الأول

### تمهيد

#### ١ - غرض الدراسة ومجالها

تهدف هذه الدراسة الى وصف مسار الفكر خلال الثسرون الثلاثة الأولى - أو نحوها - فى عالم الاسلام ، من خلال متابعة قضايا حربة الارادة البشرية ( الاختبار ) والجبر ، كما نحاول - أى هذه الدراسة - أن توضح المبادئ العظمى ( أو الأساسية ) والمؤثرات الواقعة على قلب ( الانسان المسلم ) وعقله ، وكيف أن كل ذلك نابع من الادراك الأساسى لوجود الله ( سبحانه ) .

المؤلف : د. محمد عبد الحليم

ومن الضرورى لتحقيق هذا الهدف - أى هدف هذه الدراسة - أن نجرد أنفسنا - بقدر الطاقة من الأحكام المسبقة والتصورات التى شاعت فى الفكر الغربى فى القرنين التاسع عشر والعشرين ، فعلى سبيل المثال ، هناك تشابه على نحو من الأنحاء بين وجهات نظر المعتزلة ووجهات نظر من نسميهم فى الفكر الغربى (\*) باسم الليبراليين Liberal thinkers ، لكن أن نعتبر الاثنى ( المعتزلة والليبراليين الغربىين ) نسخة طبق الأصل أو نعتبرها متماثلين لدرجة أن نسمى المعتزلة باسم ( مفكرى الاسلام الليبراليون ) أو ( العلماء الليبراليون الاسلاميون ) أو ( اللاهوتيون المسلمون المتحررون ) كما فعل الباحث هورتن Horten (١) ، فهذا خطأ يؤدى بنا الى نتائج خاطئة .

---

(\*) يقصد فى الفلسفة الغربية - ( المترجم ) .

وفكرة حرية الإرادة Free will بمعناها الضيق لم ترد أبداً في فكر المسلم ، وإنما حلت محلها فكرة مختلفة اختلافاً يسيراً هي « استطاعة » الإنسان أو « قدرة الإنسان » على الفعل وتقرير مجرى الأحداث ( حرية الاختيار ) . وفكرة « القضاء والقدر » أو « الحتم » أو « الحتمية » Predestination و « الجبر » وفقاً للمعتقد الإسلامي ، وردت لكن بمعنى يختلف أيضاً إلى حد ما عما ورد في الفكر النبري ، فالمسلم أكثر اهتماماً بما يفعله الله سبحانه « في الحاضر » مما فعله — أي الله سبحانه — « في الماضي » .

وكان لا بد من الإشارة لذلك ؛ حتى لا يصل القارئ الإنجليزي إلى نتائج خاطئة ، لذا نوهنا عن هذه الفروق الدقيقة .

وسرعان ما تحولت المناقشات عن « الجبر » و « الاختيار » أو « القضاء والقدر وحرية الإرادة » إلى مناقشات عن دور الله « سبحانه » والإنسان في تقرير مسيرة الأحداث في الحاضر ، وسيتضح من خلال النقاش الوارد في هذا الكتاب أن هذه المفاهيم الإسلامية كانت بعيدة أيضاً عن المناقشات الحديثة في مضماري الحتمية العلمية Scientific determinism وحرية الإرادة Free will ( المترجم : المقصود بمعناها الوجودي الحديث ) .

والأهم من كل هذا ، أنه من الضروري أن ننوه إلى أن الاقتراب من هذا الموضوع يحتاج إلى عقل متفتح ومتجرد ولماح . ونظراً لأن الحياد الكامل يعد ضرباً من المستحيلات ، فإن أفضل ما يمكنني عمله هو أن أوضح بجلاء عقيدتي في هذا الموضوع ، ففي رأيي أن قضية حرية الإرادة والجبر أو العلاقة بين استطاعة الله ( سبحانه ) واستطاعة الإنسان تتمثل أمامنا كحقيقتين متواجهتين أو متعارضتين أو حتى متكاملتين : تكمل أحدهما الأخرى ، لا يمكن للإنسان في هذه المرحلة من تطوره الفكري أن يوفق بينهما وإنما لا بد — مع هذا — أن يعتقد فيهما معاً رغم كونهما متعارضتين ، فوجهة النظر الانجليكانية المقتنفة تتمثل في رأي واحد منهم وهو ما ننقله هنا :



« يضع الكتاب المقدس أمامنا حقيقتين متعارضتين أو متقابلتين أو متواجهتين ، أولاها : سلطة الله المطلقة ، كما تتمثل — على سبيل المثال في الرسالة الى مؤمنى روما ( في أعمال الرسل ) حيث نقراً : « ... فالله اذن يرحم من يشاء ويقسى من يشاء ، هنا ستقول لى : لماذا يلوم بعد ؟ من يقاوم قصده ؟ — اى قصد الله فأقول : من أنت أيها الانسان حتى ترد جوابا على الله ؟ ايقول الشيء المصنوع لصانعه : لماذا صنعتنى هكذا ؟ اوليس لصانع الفخار سلطة على الطين ... الخ » .

وثانيتهما : مسئولية الانسان . ان عقولنا لا تستطيع التوفيق بين هاتين الحقيقتين : سلطة الله المطلقة ومسئولية الانسان فى الوقت نفسه ، وكل ما نستطيع فعله هو النظر للأمور من منظور عملى من حيث النوفيق الذى يؤدى الى الفعل الصحيح والحياة الفعالة النشطة المفعمة أخلاقا وقيما » (٢) .

وقد جرت محاولات عدة لوضع صياغات توفيقية للتوفيق بين استطاعة الله وقدرته وهيئته من ناحية ، ومسئولية الانسان فى الوقت ذاته ، لكن هذه الصيغ لم تؤد الا الى حل جزئى للقضية ، ولم تبرهن على جدارتها بالنبات والاسنقرار . فالاسلام — أو بالأحرى الشرق — كان يميل دوماً الى التركيز على مقدرة الله واستطاعته وهيئته ، بينما الغرب يميل الى ارجاع كبير جدا من التأثيرات الى الارادة البشرية خاصة فى الأزمنة الحديثة . وقد ضل كلاهما عن الطريق الصحيح مع ان كلا منهما قد سلك طريقا مغايرا لطريق الآخر . وربما كان على الغرب أن يتعلم شيئا من هذا الجانب من جوانب الحقيقة ( فالحقيقة أكثر من جانب ) الذى يعيه الشرق تماما ويدركه بوضوح .

ونحدد المجال الدقيق لدراستنا هذه بطرائق مختلفة . فهذه الدراسة — فى غالبها — مقتصرة على علماء الكلام theologians ، الذين انتعشت أفكارهم فى الفترة من ٨٠ الى ٣٣٠ هـ أو نحو ذلك ، وكان ينظر اليهم كهرطقة ( أهل بدع ) ؛ لكننى ضمننت أيضاً وجهات نظر شخوص بعينها أو فرق بعينها أيضا طالما توفرت عنها وعنهم مادة علمية .

ولم أحاول مناقشة الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي ساقها هؤلاء المتكلمون أو أصحاب المذاهب لتدعيم وجهات نظرهم ، مع أن هذا مجال شائق جداً ومفيد ، إلا أن البحث المستفيض فيه يحتاج لجلدات وربما لا يسهم إلا بالقليل لخدمة موضوعنا الحالي . ولن يؤثر كثيراً في حججى إذا ثبت أن آيات القرآن ( الكريم ) التي نزلت في مرحلة متأخرة ، كانت أكثر ميلاً لفكرة « الجبر » *more deterministic* أن الإنسان مسير لا حيلة له . وحتى إذا استطعنا أن نحصر بوضوح اتجاهات أو ميول جامعى الأحاديث في القرنين الثانى والثالث الهجريين ، من خلال متابعتنا لتراجمهم ومتابعتنا لسلسلة رواة الأحاديث ( الاسناد ) واستطعنا — عن طريق ذلك — تمييز الاتجاهات المختلفة في هذه القضية بين السنة ، فأننا لن نضيف إلا القليل الى معلوماتنا عن قضية الجبر والاختيار ( أو كون الإنسان مسيراً أو مخيراً ) وعلى هذا ، غفى الفصل الثانى استشهدت بالقرآن الكريم ككل ، وبالأحاديث النبوية ككل للبرهنة على وجود اتجاهين متعارضين أو متواجهين — فيما يتعلق بهذه القضية — فى الإسلام .

وعلى النحو نفسه ، فأننى لم أحاول استكشاف المصادر الخارجية للمعتقد التي قال بها علماء الكلام المسلمون ( المترجم : يقصد أنه لم يحاول دراسة مصادرها فى الأديان والثقافات الأخرى ) فالؤكد أن لهذه العقائد التي قال بها علماء الكلام مصادر خارجية ، لكن هذه المصادر الخارجية لم تكن هى الوحيدة ( يقصد أن علماء الكلام المسلمين أضافوا من لديهم أفكاراً أخرى ) ويمكن القول أن الإسلام عندما تلقى تأثيرات من خارجه ، كان على علماء الكلام المسلمين أن يواجهوا هذه الآثار بالرد والشرح والنفي ، وما يهنا هنا ليس مصدر الانارة أو نوعها وإنما طبيعة الاستجابة أو الرد . فمحور هذه الدراسة هو كل ما هو اسلامى . فالقضية التي نعالجها هنا هى تلك الحقيقة المحيرة التي يمكن أن نطلق عليها ( روح الاسلام ) وعلينا فى سبيل الوصول إليها أن نتخطى كل الاختلافات الجزئية المربكة والمبانية ؛ للوصول الى هذا الجوهر أو الروح .

## ٢ - المصادر

## ( ١ ) كتب الفرق الإسلامية :

وتشكل هذه الكتب المصادر الأولية لصلب هذه الدراسة كما تتمثل في الفصول : الثالث والرابع والخامس . ورغم شبابه المصادر أو اقترابها من طريقة تناول ، إلا أنها تختلف اختلافا جديرا بالالتفات اليه في قضايا بعينها .

ولا شك في أن كتاب مقالات الإسلاميين للأشعري هو من أهم المصادر وأكثرها جدارة بالاهتمام بالإضافة الى كونه مفعما بالتفاصيل ، رغم أنه اسقط بعض العناصر أو ترك بعض الموضوعات مما يؤدي — أحيانا — الى خروج القارئ أو الباحث بنتائج خاطئة (٣) . وعلى أية حال ، فبوجه عام قام الأشعري بوصف وجهات النظر بموضوعية كاملة ، لكنه راح يكرر — أحيانا — ما يعد خروجاً عن الحياد كتكراره ما نقله أبو الهذيل عن هشام بن الحكم من وجهات نظر متعلقة بجسيم الإله ( المشبهة ) *Αυτὸθεοποίησιν* وكانت وجهات النظر هذه تمثل صوراً مبالغاً فيها ( كاريكاتيرية ) (٤) ولقد جمعت ( مقالات الإسلاميين ) للأشعري هي المصدر الرئيسي لبحثي هذا واعتبرت المصادر الأخرى ثانوية أو ملحقة ، وربما يكون من المناسب أن أذكر هنا أنني أهملت التفرقة بين نسبة الفكرة الى الشخص نفسه ونسبتها الى الفرقة التي ينتمي اليها ؛ لأن الأشعري يشير الى الفكرة منسوبة الى الشخص واتباعه أو على حد تعبير الأشعري ( أصحابه ) ، فلا فرق على سبيل المثال بين عبارة ( ما ذهب اليه أبو هذيل ) ، وعبارة ( ما ذهب اليه أصحاب أبي هذيل ) (٥) .

وكتاب الشهرستاني الموسوم باسم ( الملل والنحل ) كتاب جيد من جوانب عدة ، فقد ساعده عقله المنظم المنطقي على فهم العلاقات العميقة الداخلية بين الأنظمة ( الملل ) التي يصفها ، كما أعانه عقله على تفهم تركيبها ، وقد مكنا الشهرستاني — بذلك — أن نجتمع معاً ما جعله الأشعري متناثراً . وفي حالة الفرق الأصغر أو الأقل شأنًا ، كان الشهرستاني حذرا في تصنيفها مترددا في ضمها الى فرقة أو أخرى من الفرق الكبرى ، فهو يقول عند تناوله فرقة الشيعية :

« الشعيبية هم أصحاب شعيب بن محمد وكان مع ميمون . من جملة العجاردة الا أنه برىء منه حيث اظهر القول بالقدر . قال شعيب : ان الله تعالى خلق أعمال العباد ، والعبد مكتسب لها قدرة واردة ، مسئول عنها خيراً وشرأ ، ومجازى عليها ثواباً وعقاباً ، ولا يكون شيء في الوجود الا بمشيئة الله تعالى ، وهو على بدع الخوارج في الإمامة والوعيد ، وعلى بدع العجاردة في حكم الأطفال وحكم القعدة والتولى والتبرى » (٦) .

وليس هناك الا القليل في هذا النص مما لا نستطيع استخلاصه من حكاية شعيب وميمون في كتاب مقالات الاسلاميين (٧) .

وكتاب الفرق بين الفرق للبغدادى يشبه كتاب الملل والنحل للشهرستاني في جوانب كثيرة ، الا أنه يفتقر الى النظرة الفلسفية العميقة التى يتحلى بها كتاب الملل كما أنه — أى كتاب البغدادى — أقل حياداً وموضوعية . ومع هذا ، فإن معلومات مفصلة يمكن الحصول عليها من أحد الكتابين أو كليهما . وقد ترجم الدكتور هلكن A. S. Halkin الجزء الثانى من كتاب الملل تحت عنوان Moslem Schisms and sects وعلق عليه وزوده بمراجع قيمة .

ويحتوى كتاب التنبيه للملطى — وقد نشر مؤخراً — على اشارات لكثير من الكتب التى تتناول الفرق لأبى عاصم خشيش Khushaish من أسرم Asram ؟ ، وهو كتاب ذو أهمية كبيرة فهو أسبق من مقالات الاسلاميين للأشعرى بأكثر من نصف قرن ، ويضم تفاصيل غير متوافرة في أى مصدر مطبوع . والجانب الوصفى ( الذى يصف فيه آراء الفرق المخالفة ومعتقداتها ) مختصر جداً ، كطبعة الكتب التى تتخذ موقف الدحض أو الرد على الأفكار الأخرى ، وهو يعتمد في رده على مبادئ المذهب الحنبلى . وكتاب التنبيه يضم أيضاً اشارات للفرق وآرائها من مصدر آخر ذى قيمة ، ويعكس كتاب التنبيه وبعض مصادره التراث الثقافى للمسلمين من غير المعتزلة .

أما الكتاب المشهور باسم المنة وهو بمثابة فصل عن المعتزلة مسئل من كتاب أكثر تفصيلاً هو كتاب المنة والأمل الذى وضعه ابن المرتضى ( المتوفى ٨٤٠ هـ / ١٤٣٧ م ) ، وقد نشره السير توماس أرنولد Arnold بعنوان المعتزلة وهو كتاب ذو قيمة كبيرة ، فهو لا يضم عملياً شيئاً عن العقائد الفلسفية والكلامية ( اللاهوتية ) لكنه غاص بالمعلومات التاريخية والتراجم لا نجدها فى مصادر أخرى ، وقد استعنت به عند كتابتى للفصل الرابع بطبيعة الحال .

وكتاب الانتصار للخياط ليس كتاباً يتناول الهرطقة لكنه هو نفسه جزء من الخلافات والجدل كما أوردتها كتب الفرق والملل ، وهو رد على أفكار ابن الراوندى الذى انشق عن المعتزلة .

انه على هذا مصدر وحيد مذكور لبعض جوانب المناقشات الكلامية ( اللاهوتية ) فى القرن الثالث للهجرة . وكان لمقدمة الدكتور نيبرج Nyberg وملاحظاته ( باللغة العربية ) فائدة كبيرة .

وثمة مراجع أخرى كنت أرجع اليها بين الحين والحين يجدها القارئ فى ثبوت المراجع بآخر الدراسة .

### ( ب ) مصادر عن الأشعرى :

المصادر الأساسية عن أفكار الأشعرى فيما يتعلق بالجبر تتمثل فى كتابيه : « الإبانة عن أصول الديانة » و « مقالات الإسلاميين » (٨) وقد تناول الأشعرى فيها ما أسماه « عقائد أهل الحديث والسنة » و « أهل الحق والسنة » وليس من داع للتشكك فى أن الآراء الواردة فى هذين الكتابين هى آراء الأشعرى ( ليس من الضروري أن يكون كل ما ورد فيها من معتقداته ، على أية حال ، فليس فيها إشارات إلى صفات الله — على سبيل المثال ) ، وسنتناول أفكار هذا الكتاب كثيراً فى الفصل السادس . وقد استندنا كثيراً إلى ترجمة الدكتور كلين Walter C. Klein لهذا الكتاب رغم ما شابها من أخطاء طفيفة أشار إليها الاستاذ طومسون W. Thomson فى دورية العالم الإسلامى Moslem world (٩) .

وجزء من كتاب اللمع للأشعري قام بترجمته هل J. Hell (١٠) ،  
لكن هذا الجزء لا يختلف كثيراً عما في كتاب الإبانة ، ونظراً لأن كتاب  
اللمع غير متاح بسهولة في الوقت الحاضر لذا لم أرجع إليه الا قليلاً .

ولم يشر البغدادي لآراء الأشعري كأفكار مستقلة عن أفكار أنسنة  
في عصره . وأورد الشهرستاني في كتابه الملل والنحل قسمها عن  
الأشعرية ، ويميز بين آراء المؤسس ( الأشعري ) وآراء أتباعه ( أصحابه )  
لكنه عملياً — لم يقدم لنا شيئاً عن آراء الأشعري في الجبر  
Predestination.

### ( ج ) مصادر عن الحنفية :

لأسباب لازالت غامضة لنا قاطعت كتب الفرق أصحاب المذهب  
الحنفي ومن هنا كان علينا أن نرجع الى مصادر أخرى ، وربما كان  
هناك ما يمكننا قوله لتفسير التوزيع الجغرافي للمذاهب ( السننية )  
ولتفسير المنافسة بين المذهبين الحنفي والشافعي — ولحسن حظنا —  
فإن لدينا مصادر حنفية تعود لفترة باكراً يمكننا الاطلاع عليها الآن .  
مقد ترجم المستشرق فنسك Wensinck هذه الوثائق المهمة  
Creeds (\*) وعلق عليها في مطبوع يحمل عنوان The Muslim Creed  
وليس لدى ما أضيفه على تعليقات فنسك الا أن الفت الأنظار الى أن  
هذا الكتاب لا يشير الا للمذهب الحنفي وليس لكل ما اتفق عليه  
السننة . ( ومن هنا يرى مونجمري أن الكتاب آنف الذكر يمكن أن يحمل  
عنوان Hanafi Creed وليس The Muslim Creed ) .

١ — أول هذه المصادر هو الفقه الأكبر — ١ ومادته متوفرة في كتاب  
شرح الفقه الأكبر للماتريدي (سنتعرض له فيما بعد) وقد ناقش المستشرق  
فنسك — بشكل مقنع — أن هذه العقيدة (كما صاغها الماتريدي) ، رغم أنها  
ليست من وضع أبي حنيفة الا أنه ثبت أنها مستخلصة من أقواله ، فيما

---

(\*) Creed هي المقابل الانجليزي لقانون الايمان وهو مصطلح شائع في العقيدة  
المسيحية — ( المترجم ) .

عدا — ربما — ما ورد في المقالة السابعة (١١) ، ونحو هذه العقيدة بشكل عام نحو « الإرجاء » أى اتخاذ موقف كموقف المرجئة وكان أبو حنيفة من بين أكثر جماعات المرجئة اعتدالا (١٢) . وقد نشكك فسنسك في أهمية الفسافية فما يتعلق بمقال عن موسى وعيسى (١٣) من غير المقنع نسبه هذا المقال إليه ، خاصة أنه من المؤكد أن غسان كان تلميذا لأبى حنيفة (١٤) ، وقد يكون أبو حنيفة قد اعترض على أفكار تلميذه هذه . والمقاله السابعة يقرر كذلك العقيدة الى تهر أصحاب الراى وهو اتجاه ( أى اتجاه أصحاب الراى ) ارتبط ارتباطا وثيقا بأبى حنيفة . وعلى هذا يمكن النظر للفقه الأكبر — ١ باعتباره تقريرا دقيقا عن عقائد أبى حنيفة الأساسية وكذلك عقائد تلاميذه المبشرين ، وربما يعود — أى هذا الكتاب — الى حوالى سنة ١٥٠ هـ .

٢ — كتاب وصية أبى حنيفة (١٥) الذى طبع في حيدر آباد سنة ١٣٢١ هـ وعلق عليه الملا حسين بن اسكندر الحنفى في المجلد نفسه الذى طبع به شرح الفقه الأكبر ، والابانة عن أصول الديانة للأشعرى . ويفرد الحنفية بنسبة كبير من المؤلفات مجهولة المؤلف لأبى حنيفة نفسه ، مما يسبب أرباكا للباحثين المعاصرين . ومن الواضح أن كتاب ( الوصية ) ليس من تأليف أبى حنيفة ، فالكتاب — فيما يرى فسنسك — يعود — فيما يبدو — الى فترة زمنية وسطى بين زمن أبى حنيفة وأحمد ابن حنبل ، وربما كان يعود الى السنوات الأخيرة من تلك الحقبة أى حوالى ٢٠٠ هـ (١٦) ( ناقشنا علاقة مؤلف كتاب الوصية أو مؤلفيه بالمذاهب المختلفة في القسم السادس من الفصل الخامس من هذه الدراسة ) .

٣ — الفقه الأكبر — ٢ ، وقد طبع في المجلد نفسه كسابقه وعلق عليه أبو المنتهى ، وكانت النتائج التى انتهى إليها فسنسك فيما يتعلق باريخ تأليف الكتاب وحقبه مؤلفه غير مقنعة ؛ لأنه لم يضع فى اعتباره الخلافات بين الأشعرى ومذهب أبى حنيفة ، رغم أنها خلافات داخلية بين أهل السنة . وبينما لاحظ فسنسك أنه ليس ثمة أدلة كافية على نسبة الكتاب للأشعرى (١٧) الا أن الحقيقة الواضحة هى أن هناك أدلة

مدره يؤكد أنه ليس للأشعري ، ان الكتاب ليس من تأليف الأشعري  
سوى سبيل الجزم فدراسة المباحث الواردة بالكتاب بالتفصيل تبين  
اختلاف كبير من افكارها عن افكار الأشعري وأتباعه . وعلى أية حال ،  
بعد موقنت المحنويات الفعلية مناقشة جيدة وجرى ربطها بمحنويات  
وسقى دواى حيلة قوية بها .

أولى هاسين الويقتين هو كتاب العقده الطحاوية الذى طبع فى  
حلب سنة ١٣٤٤ هـ بعنوان بيان السنة والجماعة وقد رجم هذا الكتاب  
الى الالمانيه والإنجليزيه (١٨) ، ويذهب هذا الكتاب الى أن ما به هو  
ضاد أهل السنة والجماعة فيما انفق عليه أبو حنيفة وأبو يوسف  
ومحمد بن الحسن الشيبانى (١٩) ولأن الطحاوى ولد سنة ٢٣٠ هـ ومات  
سنة ٣٢١ هـ — وفقا لما ورد بترجمته الملحقه بكتاب بيان السنة —  
مربا جرى تأليف العقيدة الطحاوية فى أحد الأعوام السابقة على سنة  
٣٠٠ هـ . ويلاحظ أن صفحة العنوان تحمل اسمه هكذا : أحمد بن  
جعفر ، بينما تشير مصادر أخرى الى أن اسمه هو أحمد بن محمد بن  
سلمه أبو جعفر .

والوثيقة الثانية تنبئ فى كتاب شرح الفقه الأكبر . وقد نسب هذا  
الكتاب الى الماتريدى . فى طبعة حيدر آباد سنة ١٣٢١ هـ لكن مخطوط  
الكتاب بالقاهرة ينسبه الى مؤلف يدعى ( أبو الليث السمرقندى ) ( ٢٠ ) .  
وقد رفض غنسك أن يكون الماتريدى هو المؤلف لكنه أكد أنه — أى  
الكتاب — من تأليف واحد من الماتريدية الحنفية ( ٢١ ) . ويبدو أن هذه  
النتيجة معقولة رغم أن أحد البراهين التى قدمها هى أن الماتريدى قد  
ذكر بالاسم فى الكتاب وهو دليل غير حاسم تماما فمؤلفو هذه الفترة  
يشيرون أحيانا الى أنفسهم بالاسم فى مؤلفاتهم ( ٢٢ ) . كما أنه ليس  
من الضرورى أن يكون علماء سمرقند أبناء روحين للماتريدى ( أتباعا  
له ) لكن الاشارات للأشعرية كفرقة ، وحقيقة العقائد والأفكار المنسوبة  
اليهم لم تحدث الا بعد جيل من موت الأشعري ، ولم تتطور هذه الافكار  
الا قليلا بعد موته . ومن ناحية أخرى ، فاننى أميل للظن أن هذا الكتاب  
لا يمكن أن يكون متأخرا عن ذلك ( أى عن جيل من موت الأشعري )  
مقد ورد فى هذا الكتاب أسماء الفرق بأسمائها الأولى ، كالعبدية والمجبرة



والنسكاكية وهى مصطلحات انتهت ولم بعد بسحدم بعد ذلك . ويبدو أنه نظر للأشعرية كفرقة مستقلة تماماً عن « أهل السنة والجماعة » ومن المحال أن نصيغ أية نتيجة محددة بدون قراءة المخطوطات المختلفة وهو أمر غير ميسر في الوقت الحاضر ، إلا أنني أوقع أن المؤلف سيكون نلميذاً للماتريدي من الجيل الأول أو الثانى ، وقد أشرت إليه في القسم الرابع من الفصل السادس هكذا : « الماتريدي » وجعلته بين فاصلين .

وهذه الوثائق الحنفية الثلاث : « العقيدة الطحاوية » و « السمة الأكبر — ٢ » و « شرح الفقه الأكبر » تتفق في نقاط محددة ، منها : رفض المغالاة في مسألة « الجبر Predestination » والتأكيد على أن صفات الله هى صفات فعلية ، والطحاوى ، من المفترض أنه صاحب الوثيقة الحنفية الأقدم من بين هذه الوثائق وهو لم يستخدم مصطلحات مسمه في شرح المسألة الأخيرة — صفات الله ، وإنما راح يقول ببساطه إن الله « خالق » قبل أن يخلق (٢٣) . . وفيما ينطق بمسأله نطق الإنسان بالقرآن أو كتابته له ، اتخذ موقفاً متحفظاً — ربما أكرر بحفظاً مما هو وارد في الكتاب المشار إليها آنفاً باسم وصبة أبى حنبله (٢٤) .

وثمة عدة فروق طفيفة بين « الفقه الأكبر » و « شرح الفقه الأكبر » وهى خلافات في نطاق جماعات المذهب الحنفى ، أى أنها خلافات داخل نطاق المذهب الواحد . ومن هنا فالعقيدة القائلة بأن الأنبياء مبرأون من الخطايا أو الذنوب كبيرها وصغيرها تشفع بالقول أنهم قد بردكبوس الأخطاء كما أن السراح بفسروا ذلك بالقول بأن أخطاءهم لا تعدو كوسها زلات (٢٥) ووجهات نظرهم فيما يتملق بنطق الإنسان للقرآن وكونه — أى هذا النطق — مخلوقاً فيها خلاف ( أى أن وجهات نظرهم مختلفة في هذا الأمر ) لكنهم جميعاً يعارضون ما ورد بهذا الشأن في مقالات الأشعرى ، وما ذهب إليه الأشعرية (٢٦) .

ومعظم ما ورد في الكتب المعاصرة عن وجهات نظر الماتريدي ، مأخوذ من كتاب الروضة البهية لأبى عذبة المكتوب سنة ١١٢٥ هـ / ١٧١٣ م وطبع في حيدر أباد بعد طبع المجلد الحاوى على كتاب الإبانة بعام (٢٧) .

رسميل الكتاب على حوارات ومناقشات بين الأشعرية والماتريدييه  
 إلا أنه ركز على وجهات نظر المؤسسين وأن كان قد أشار لعدد من  
 أتباعهما خلال عدة قرون ، وقد عزا الكتاب كثيراً من أفكار الماتريدييه  
 ببساطة إلى أبي حنيفة . وقد جرت الانساره للماتريدييه عند ساول  
 القضيبة السابقة في الجزء الأول ( عن الكسب ) والقضيبة  
 النائية في الجزء الثاني ( عن : هل يعرف الله بالوحي أم بالعقل ؟ )  
 وقد تردد اسم الماتريدي نفسه في القسم الأخير — بشكل عرضي ، وأن  
 اربط اسمه أكثر بقضيين هما : الصفات الفعلية لله عز وجل ، وقضية ما  
 إذا كان القرآن المسموع هو كلام الله غير المخلوق .

وأبو عذبة باحت ذكي وملم ؛ لكنه كان قلماً جداً محافظة القليل من سائر  
 الفروق بين المذاهب والفرق المختلفة ، عقد كان واعياً على نحو مبالغ  
 فيه بهذه الفروق ، ومن ذلك أنه وضع أن ما يتعلق بالصفات الفعلية لله  
 ( سبحانه ) لم يكن من عناد الحنفية بل الماتريدي ( وهذا ليس صحيحاً  
 تماماً فقد وردت هذه العقيدة في الطحاوي لكنه تناولها بلغته غير  
 اصطلاحية ) ، وورد في الصفحة ٦٧ حوارات ومناقشات بين الأشعرية  
 وأتباعه يتضح منها وجود بعض احتلالات بينهم ) . وعلى أية حال ،  
 يبقى حقيقته أن أبا عذبة لم يكن أقرب للفترة الزمنية التي يكتب عنها  
 وقد أخذ عن « الوصية » و « الفقه الأكبر » — ربما الجزء الثاني ( ٢٨ ) ،  
 كما أورد فقرات من « شرح الفقه الأكبر » أو عمل شبيه به ( ٢٩ ) .

وأخيراً ، فإن أبا عذبة لم يقدم لنا إلا القليل خاصة فيما يتعلق بالفترة  
 المبكرة « القرنين الثاني والثالث للهجرة » . إلا أن هناك احتمالاً أنه  
 نقل — بين الحين والآخر — عن كتب لم تعد متاحة لنا الآن . فقد ذكر  
 قطوفاً من كتاب التوحيد للماتريدي عن كلمة الله ، لكن هذا لا علاقة له  
 بموضوع كتابنا هذا ، وهذا بقودنا إلى أن كل ما ورد عن الماتريدي في  
 الكتابات المعاصرة لا بد أن نلقاه بحذر شديد ، طالما لم يكن هناك  
 اقتباسات مقبولة من مصادر عربية موثوقة بها .

## هوامش الفصل الأول

- (١) انظر Die Philosophischen Systeme - passim.
- (٢) انظر Ricknell, Thirty nine Articles (1939), p 286
- وعلى هذا فالموقف المسيحى الرسمى لا يوافق دون قيود على مبدأ حرية الارادة ، رغم أنه من المفترض - بشكل عام - أنه يؤيد هذه الفكرة .
- (٣) Strothmann See bibliography
- (٤) مقالات الاسلاميين ، ص ٣٢ من الطبعة التى اعتمد عليها وات .
- (٥) المرجع نفسه .
- (٦) الملل والنحل للسهرستائى ، ص ٩٧ .
- (٧) مقالات الاسلاميين للأشعرى ، ص ٩٤ .
- (٨) مقالات الاسلاميين ، ٢٩٠ - ٢٩٧ ، الايانة ، ٧ - ١٢ ( الترجمة ٤٩ - ٥٥ ) .
- (٩) دورية العالم الاسلامى Moslem World 242-260 (1942), XXXII
- وتصم هذه المقالة معلومات طيبة عن الأشعرى والجهمية .
- (١٠) Von Mohammed bis Ghazali 40-60
- وتوجد تفاصيل كاملة فى مقدمة الدكتور كلين Klein التى صدر بها ترجمة لكتاب الايانة .
- (١١) Muslim Creed, 123.
- (١٢) مقالات الاسلاميين ، ص ١٢٣ والملل والنحل للسهرستائى ، ص ١٠٥ والنوّهتى فرق الشيعة ، ص ص ٧ ، ١٠ ، ١٣ .
- (١٣) الدوبختى ، ص ١١٤ .
- (١٤) مقالات الاسلاميين ، ص ١٢٨ وما بعدها .
- (١٥) Muslim Creed, 125-187
- (١٦) نفسه ، ١٨٧ .
- (١٧) نفسه ، ٢٤٦ .
- (١٨) انظر قائمة المراجع .
- (١٩) البيان ، ج ٢ ، أبو عبد الله بن محمد الحسن هو بلا شك تحريف لاسم أبو عبد الله محمد بن الحسن .
- (٢٠) Muslim Creed, 284
- (٢١) نفسه ، ص ١٢٢ وما بعدها .
- (٢٢) اللطى فى « تنبيه » .
- (٢٣) بيان ، ص ٢ وما بعدها .

(٢٤) نفسه ، ص ٣ وما بعدها .

(٢٥) شرح الفقه الأكبر - ٢ ، المقالات ٨ ، ٩ .

(٢٦) الفقه الأكبر - ٢ ، المقالة ٣ ، شرح الفقه الأكبر ، ص ٢٣ ، مقالات الاسلاميين -  
المقال ٨ .

(٢٧) لحصد Spitta فى كتابه تلخيصا غير دقيق وترجم فقراته  
شكل غير محكم لكن Horton ترجمه ترجمة دقيقة فى كتابه Systeme ، ص ٥٣١ .

(٢٨) الروضة ، ص ١٩ وما بعدها .

(٢٩) ح ١ ، قضية ١ ( فى الاستثناء ) ، ص ٦ - ٨ ، مرجح

**ملحوظة :** ذكرنا بعض المصادر بشكل مختصر اما العناوين الكاملة فنحن قائمه المراجع  
اجر الكتاب .

## الفصل الثانى

### اتجاهات متقابلة فى الاسلام

الأساس الأول للإسلام هو الوجود الحى لإله واحد قوى عظيم ذى سلطان أوحى الى محمد ( ﷺ ) ، وقد تبلورت تجربة الوحي هذه فى القرآن ( الكريم ) ، ويعكس تاريخ تفسير القرآن تطور الفكر الإسلامى ونهوه (١) وينطبق هذا على الفتره التى ندرسها كما ينطبق على أيسه مره زمنه أخرى ، لكن هذه الحقيقه قد جرى النعمية عليها والباسها بونا من الغموض بسبب أن معظم معلوماتنا ، ما هى الا نتجه النتائج التى انتهت اليها المناقشات وليس نتجه للمناقشات نفسها ( المترجم : سعبير أوضح نتجه الاعتماد على مصادر ثانوية لا على الأصول نفسها) .

وعلى أية حال ، فالقرآن ( الكريم ) ليس هو الأساس الوحيد للإسلام كما اعترف المسلمون أنفسهم منذ زمن باكر ، فالسنة ممثلة فى احاديث الرسول ( ﷺ ) هى المصدر الثانى ( المترجم : النص : هى مصدر آخر من النوع نفسه ) وتعود السنة الى زمن تجربة محمد ( ﷺ ) مع النبوه ، لكن الاحاديث لبست وحيا مباشرا وانما هى أقوال بلهمنه .

فالقرآن ( الكريم ) والسنة ( المسرفة ) بهلان كلا متكاملان — على نحو أو آخر — ظهر منه النسيج الإسلامى ، لكن اذا نظرنا لهما ( القرآن والحديث ) — على قدر ما نقدر من موضوعية — كقريبين بصرف النظر عن المنطلق الإسلامى ، ووضعنا فى اعتبارنا الكلمات بقيمتها أو بمعناها الظاهري الواضح ، فسنظهر لنا اختلافات عميقة لا بد من متابعتها نظراً لأهميتها وضرورة توضيحها فى هذه الدراسة .

## ١ - القرآن ( الكريم )

في القرآن - إذا نظرنا اليه كوحده مكامله - ما يشير الى فكرة الجبر وهيمنة الله سبحانه هيمنه مقدسة ( الهية ) على كل شيء ، كما نجد أيضا ما يشير الى مسئولية الإنسان ، وقد انتهى المستشرق فنسك - بعد توضيح هذه النانبة الى ان هابن المكربين موجودا بوضوح في القرآن (٢) :

( ١ ) المسئولية البشرية أو مسئولية الانسان عن عمله : أن مكره اليوم الآخر أو يوم الحساب - وهي فكرة ظاهره واصحه في السرر القرآنية التي نزلت في الفره الباكره - ستكون بلا معنى اذا لم نفر بمسئولية الانسان عن عمله ، فلا بد أن الانسان مسئول عما اياه من افعال لأنه سيجازى عن الخبر حبرا وعن الشر ثرا ، مالمحذيرات التي نطق بها الرسول ( ﷺ ) ودعوه الناس الى التوبه عما فدمت أيديهم من المعاصي لاقت منهم قبولا وغجرت فيهم طاقات الاسنجابه .

● « وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعدنا للظالمين نارا احاط بهم سرادقها وان يسمعونا بعاء كالمهل يتسوى الوجوه بئس الشراب وسامت مرتفقا (٢٩) ان الدين آمنوا وعملوا الصالحات انا لا نصبع اجر من أحسن عملا (٣٠) أولئك لهم جنات عدن تجري من تحتهم الأنهار محلون فيها من أساور من ذهب ولبسسون ساباً حضرا من سندس وإسنبرق متكئين فيها على الأرائك نعم النواب وحسنت مرتفقا (٣١) » - سوره الكهف .

● « ونصنع الموازين القسط ليوم القامه فلا تظلم نفس سدا وان كان مثقال حبه من خردل أنبنا بها وكفى بنا حاسبين (٤٧) » - سوره الانبياء .

● « ان كانت الا صيحة واحدة فاذا هم جميع لدينا محضرون (٥٣) فاليوم لا تظلم نفس تسبنا ولا تجزون الا ما كنتم تعملون (٥٤) » - سوره يس .

ومن هذه الآيات نوضح أن القرآن الكريم يقدم الإنسان ككائن ( مسئول ) .



( ب ) الهيمنة الالهية Divine Omnipotence يقدم لنا القرآن الله سبحانه كرب عظيم جليل للعالمين Worlds ، وهيئته قائمه على قدرته على الخلق His power of Creating وربما كان أكثر السعيراب احكاما هو ذلك الوارد في سورة النورى / آية ٤٩ وما بعدها :

● « لله ملك السماوات والأرض بخلق ما يشاء يهب لمن يشاء أنانا ، ويهب لمن يشاء الذكور (٤٩) أو يزوجهم ذكرانا واناثا ويجعل من يشاء عقداً انه علم تقدير (٥٠) .. » .

فالناس تابعون تبعية كاملة لهذه القوة العليا المسيطره المهيمنة — فوه الله . انهم لا يستطيعون أن يأتوا بأى أمر الا أن يشاء الله — على الأقل بمعنى الاذن ، أو السماح به .

● « أن هذه تذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا (٢٩) وما يشاءون الا أن يشاء الله ان الله كان علما حكما » — سورة الانسان .

● « ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين (٩٩) وما كان لنفس أن تؤمن الا بإذن الله ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون (١٠٠) » — سورة يونس .

● « وما يشاءون الا أن يشاء الله رب العالمين » آية ٢٩ — سورة التكويد .

وبما آية بالمعنى نفسه في سورة الانسان الآية ٣٠ وآية أخرى في سورة المدثر ذات معنى قريب وهى الآية ٥٦ ( وما يذكرون الا أن يشاء الله هو أهل التقوى وأهل المغفرة ) .

وفى المرات التى تعرض فيها القرآن الكريم للمقدرة الالهية أو المشيئة المطلقة لله ( سبحانه ) فى كمالها المطلق أو فى أقصى ما نكون ، نجد ان المسئولية الانسانية قد جرى استبعادها تماما ، وهذا واضح فى قصة ( لوط ) عليه السلام :

● « فأنجيناه وأهلكه إلا أمرأته قدرناها من الغابرين (٥٧) وأمطرنا عليهم مطراً فساء مطر المنذرين (٥٨) » — سورة النمل .

( ج ) وبالإضافة للمفاهيم الأساسية لفكرتى الجبر والاختيار أو الهيمنة الالهية والمسئولية البشرية ، نجد سلسلة من الأفكار المتنوعة عنهما مثل : فكره هداية الله guidance والإضلال leading astray والخذلان abandonment واللفظ favour والعون ( عون الله ومساعدته ) Succour ، وقد لعبت هذه الأفكار فى المناقشات العارضة حول قضية الجبر والاختيار دوراً مهماً . وقد تسفل محمد ( ﷺ ) خبراً بأن كبيرين من المستمعين اليه كانوا لا يهابون لتحذيرانه ولا يؤمنون بالله . وقد تعرض القرآن ( الكريم ) فى جانب كبير منه لقضية الكفر والابتنان ، وتركز بعض الآيات على الجوانب المتعلقة بعنائه الله Godward.

● « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ، ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنها كائناً بصعد فى السماء كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون » سورة الأنعام / آية ١٢٥ .

● « وإذا قال موسى لقومه يا قوم لم تؤدوني وقد علمون أنى رسول الله اليكم فلما زاحقوا أزاح الله قلوبهم والله لا يهدي القوم الفاسقين » سورة الصف / الآية ٥ .

● « ولو شاء الله لجهلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء ولتسئلن عما كنتم تعملون » . سورة النحل / آية ٩٣ .

● « أن ينصركم الله فلا غالب لكم وإن يخذلكم فمن ذا الذى ينصركم من بعده وعلى الله فليتوكل المؤمنون » . آل عمران / آية ١٦٠ .

● « وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه الى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ولولا فضل الله عليكم ورحمته لا نغتم الشيطان الا قليلاً » . سورة النساء / ٨٣ .

● « ... من يهد الله فهو المهتد ومن بضل فلن تجد له ولياً مرشداً » . سورة الكهف / آية ١٧ .

● « يا أيها الذين آمنوا لا تتبعوا خطوات الشيطان ومن يبيع خطوات الشيطان فإنه يأمر بالفحشاء والمنكر ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من أحد أبداً ولكن الله يزكى من يشاء والله سميع عليم » . سورة التور / آية ٢١ .



(\*) أسرار المؤلف الى الآية ١٠٣ فى السورة رثم ١١ لكنا لم محد الآية التى أشار إليها وهذا بعض خطأ مطبعيا

«We wronged them not but they wronged themselves», 11, 103.

## ( د ) الختم ، ومصطلحات أخرى :

توصف حالة العمى والضلالة ، وعدم المقدرة على فهم تحذيرات الله سبحانه عندهما مجد البشر أنفسهم وقد أضلهم الله باسم « الختم » ؛ بمعنى أن الله قد ختم على قلوبهم أو أغلقها فلا تستجيب ، وقد يكون هذا التعبير ذا معنى مجازي ، وفي بعض الأحيان يجرى الحديث عن « الختم » لمجرد الدلالة على مقدرة الله ، وفي أحيان أخرى يكون « الختم » نسبة لكفر الإنسان . والآيات التالية توضح هذا المعنى :

● « ان الذين كفروا سواء عليهم اأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون (٦) ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم » — البقرة / الآيتان ٦ و ٧ .

● « ... ونفخ في الصور نجمعناهم جميعا (٩٩) وعرضنا جهنم يومئذ للكافرين عرضا (١٠٠) الذين كانت أعينهم في غطاء عن ذكرى وكانوا لا يستطيعون سمعا (١٠١) .. » سورة الكهف / الآيات ٩٩ — ١٠١ .

● « وما أرسلنا في قرية من نبي الا اخذنا أهلها بالبأساء والضراء لعلهم بضرعون (٩٤) ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة حتى عفوا وقالوا قد مس آباءنا الضراء والسراء فأخذناهم بغتة وهم لا يشعرون (٩٥) ولو أن أهل القرى آمنوا وانفقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون (٩٦) أفأمن أهل القرى أن يأتيهم بأسناد بيات وهم نائمون (٩٧) أوأمن أهل القرى أن يأتيهم بأسناد ضحى وهم يلعبون (٩٨) أفأمنوا مكر الله فلا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون (٩٩) أولم يهد للذين يرتون الأرض من بعد أهلها أن لو نشاء أصبناهم بذنوبهم ونطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون (١٠٠) .. » — الأعراف / ٩٤ — ١٠٠ .



## ( ه ) الأجل :

الله ( سبحانه ) باعبار أن بيده الحياه والموت هو دوما المسئول عن تحديد تاريخ الوفاة ، وباللغة الاصطلاحية فان **الأجل** ببدي الله وفيما بلى الآيات الدالة على ذلك :

● « هو الذى خلقكم من طين نم ففى أجلا ، واجل مسمى عنده سم أنتم تهترون » — سورة الأنعام / الآية ٢ .

● « ولكل أمة أجل فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » سورة الأعراف / آية ٣٤ .

● « ولن يؤخر الله نفساً اذا جاء أجلها والله خبير بما يعملون » سورة المنافقون / آية ١١ .

## ( و ) الرزق :

اهتم علماء الكلام والفقهاء بموضوع « الرزق » بمعنى ما يقدمه الله لعباده حتى يبقوا على قيد الحياه ، وارتبط الرزق بقضية « الجبر » ، وتعتمد المناقشات المتعلقة بهذا الموضوع على الآية القرآنية التالية :

● « وما من دابة فى الأرض الا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها كل فى كتاب مبين » سورة هود / آية ٦ .



استعرضنا فيما سبق المفاهيم القرآنية المتعلقة بالجبر والاختيار أو الهمنة الالهية التى لا بد منها ، من ناحية والمسئولة البشرية من ناحية أخرى . كما تناولنا مصطلحات أخرى لصيقة بهذا الموضوع . حقتبة أن الاقتباسات ( الآيات ) التى أفردناها ذات معنى عام ، لكنها تعبر — بلا زيف — عن روح القرآن ( الكريم ) ( ٣ ) .

## ٢ — حديث الرسول ( صلى الله عليه وسلم )

استعراض احاديث الرسول او حتى قطاع منها يوضح انها تحوى مادة كثيرة وافكارا عديدة غير واردة فى القرآن الكريم ( المترجم :

ما يتعارض مع القرآن الكريم يرفضه المسلمون باعتباره موضوعاً أو مكذوباً على رسول الله ( ولا نهدف هنا لتقديم حصر شامل لكننا سنقدم — ببساطة — بعضاً منها نتناول فكرة الجبر على نحو غير قرآني لم يذكر في القرآن .

#### ( أ ) اللوح المحفوظ The heavenly Decrees :

**القلم :** الفكرة التاسعة أن كل ما يحدث في العالم قد جرى تدوينه في ما مضى سبق وأحبانا يعزى هذا مباشرة الى الله وأحبانا ينسب إلى القلم الذي يدون في اللوح المحفوظ (٤) :

جاء سراقته بن مالك فقال : يا رسول الله ! بين لنا ديننا كأننا خلقنا الآن . فبم العمل اليوم ؟ أفبما جفت به الأقلام وجرت به المقادير أم فبما نستقبل ؟ قال : « لا . بل فبما جفت به الأقلام وجرت به المقادير » قال : فبم العمل ؟ .. قال : « اعملوا فكل ميسر » / صحيح مسلم / كتاب القدر — الحديث ٨ (٥) .

#### ( ب ) ما تؤمر الملائكة بكتابته :

عن عبد الله بن مسعود أن رسول الله ( ﷺ ) أخبرهم « أن خلق أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين ليلة ، ثم يكون علقه — مثل ذلك — ثم يكون مضغة — مثل ذلك — ثم يبعث الله الملك . قال فيؤمر بأربع كلمات يقال : اكتب أجله ورزقه وعمله وشقى أم سعيد ، ثم ينفخ فيه الروح » (\*) (٧) .

#### ( ج ) العبرة بخواتيم الأعمال (\*\*) :

قال الرسول ﷺ : « أن أحدكم ليعمل عمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع أو باع ، فيسبق عليه الكتاب ، فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها ، وأن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع أو باع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة ، فيدخلها » .

(\*) المترجم ، النص من سنن ابن ماجه .

(\*\*) أورد المؤلف مزيداً من الأحاديث لتأكيد هذه الفكرة ، وقد اكتفينا بحدِيث

واحد لدواعي الاختصار ، وقد أشار إليها في الحواشي بالأرقام (٨) ، (٩) ، (١٠) .

( د ) ما أصابك لم يكن ليخطئك :

عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة وعرشه على الماء » رواه مسلم في الصحيح ، وفيه دليل على أن خلق العرش سابق على خلق القلم ، وهذا أصح القولين لما روى أبو داود في سننه عن أبي حمزة السامى قال : قال عباده بن الصامت لابنه : يا بنى ، انك لن تجد طعم الايمان حتى تعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك ، سمعت رسول الله ﷺ يقول : « ان أول ما خلق الله القلم ، فقال له : اكتب ، فقال : رب وماذا اكتب ؟ قال : اكتب مقادير كل شيء حتى تقوم الساعة » يا بنى : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « من مات على غير هذا فلس منى » (\*) .

وكتابة القلم للقدر كاتب في الساعة النى خلق مبهما لما رواه الإمام أحمد في مسنده من حديث عباده بن الصامت ، قال : حدثني أبى قال : دخلت على عبادة وهو مريض أتخايل فيه الموت فقلت : يا ابتاه أوصنى واجتهد لى ، فقال أجلسونى ، فلما أجلسوه قال : يا بنى ، انك لن تجد طعم الايمان ولن تبلغ حق حقيقة العلم بالله تبارك وتعالى حتى تؤمن بالقدر خيره وشره . قلت : يا ابتاه ، وكيف لى أن أعلم ما خير القدر وشره ؟ قال : تعلم أن ما أخطأك لم يكن ليصيبك وما أصابك لم يكن ليخطئك ، يا بنى ، انى سمعت رسول الله ﷺ يقول : « ان أول ما خلق الله تعالى القلم ثم قال اكتب فجرى في تلك الساعة بما هو كائن الى يوم الثبامة ، يا بنى ان مت ولست على ذلك دخلت النار » ( ١١ ) .

( هـ ) آدم وموسى :

.. عن النبى ﷺ أنه قال : « احتج آدم وموسى — صلوات الله عليهما — فقال موسى : يا آدم خلقتك الله ببده ، ونفخ فيك من روحه ، وأخرجتم من الجنة ؟

(\*) نقلنا الأحاديث التى ذكرها المؤلف بأسانيدها .

قال : فقال آدم — عليه السلام — أنت موسى الذى اصطفاك الله بكلماته ، تلومنى على عمل كتبه الله على قبل أن يخلق السماوات ، قال : فحج آدم موسى (١٢) « (\*) .

★ ★ ★

### ٣ — المقابلة بين القرآن والحديث

تعد الاقتباسات النبی أوردناها آنفا من القرآن ( الكريم ) والحديث النبوی ( الشريف ) كافية لتؤكد لنا أن هناك الى حد ما ما يمكن أن نطلق عليه « النظرة الجبرية » أو النظرة التي تؤكد خضوع كل شيء لأمر الله وهيمنتته *Predestination view* لكن حتى عندما كانت نظره القرآن ونظرة الحديث نبذوان متقاربتين الا أن التأمل الدقيق يوضح وجود فروق بين كلتا النظريتين وهذا المقابل أو الاحتمال ذو أهمية كبيرة ؛ لأنه خلاف بين الركيزتين الأساسيتين للإسلام ( القرآن والحديث ) .

نالفرق — باختصار — هو أن محور الاهتمام في القرآن ( الكريم ) متمركز حول مشيئة الله ثم — على نحو أقل — تبعية الإنسان لهذه القوة العظمى الهائلة ( الله سبحانه ) بينما نجد أن الإنسان في الحديث قد حددت حياته منذ البداية ( قدمت ماهيته على وجوده — المنزجم ) ، ولا تشير الأحاديث النبوية كثيرا الى دور كبير للإنسان إزاء القضاء والقدر . والقرآن الكريم من خلال نظريته التوحيدية — يركز على أن مجرى الأحداث في العالم وفي الحياة البشرية يحكم فيها الله سبحانه برحمته وعدله ، فرحمته وعدله سبحانه من الأمور المؤكدة وإن خفى مغزاها على البشر في بعض الأحيان .. فالأحاديث — رغم ذكرها لله سبحانه الا أنها تميل أحيانا لمفهوم القدر كما كان سائدا قبل الإسلام

(\*) المترجم حققنا النص من كتاب الأسعري الأمانة عن أصول الديانة ،

(المرجم : المعنى غريب وغامض وغير صحيح ولا بد أن حللا ومع في الصياغة واليك النص الإنجليزى :

Tradition, though they mention God, at times tend to be atheistic).

والحقيقة الظاهرة هي أن الحياة البشرية محكومة ومحددة ، وينسار للقوى المتحركة ( في الأحاديث النبوية ) في الغالب بشكل عامض وسرى ميل : « القلم » و « السجل » وفي بعض الأحيان لا يشار إليها — أى الى هذه القوى — كما في النص ( ما أصابك لم يكن ليخطئك ) ( ١٣ ) .

وأميل الى توضيح ذلك كالتالى :

١ — ان هذه الاشارات تعود الى نظام من الافكار كان شائعاً بين العرب والتعوب المحيطة بهم قبل الاسلام .

٢ — ورغم شجب القرآن الكريم واعراضه على افكار متشابهه ، فقد ظل المسيحيون يؤمنون بأمكار كهذه ، بل لقد تغفلت هذه خاصة كلمة ( دهو ) ، تنطوى داخلها على معان لا تبعد عن القضاء والقدر السنة .

وتقديم دليل على العنصر الاول الذى أوردناه آنفا يخرج عن نطاق هذه الدراسة لكن ربما كان من الضروري بشكل ملح أن نورد الدليل التالى كما ذكره نفسك :

« عقيدة السنة المتعلقة بشريعة الله . . تعتمد على أسس سماوية عريضة كما يثبت التراث الدينى البابلى والاسرائيلى ، ذلك التراث الذى لا ينظر فقط لوسائل الانسان وطرائقه وانما لجرى الأحداث في العالم باعتبارها نسخة طبق الأصل لما سبق تسجيله منذ فترة طويلة جداً في الكتب السماوية وبقصد بها الألواح المحفوظة — الألواح السماوية heavenly tablets » ( ١٤ ) .

وثمة فحوص متصل — خاصة بتتبع الشعر — قلم مليسه دارس ألمانى شطب سنة ١٨٨١ ( ١٥ ) . فقد تتبع هذا الدارس فكرة القضاء

والقدر أو الجبرية عند العرب Arab fatalism في جذورها داخل فكره الزمن ، فوجد أن كثيراً من الكلمات الدالة على الزمن time خاصة كلمة ( دهر ) ، تنطوي داخلها على معان لا تبعد عن القضاء والقدر أو « الجبر » ، وكلمة ( الدهر ) ربما تعنى الزمن .

يقول هذا الدارس :

« .. ويظن دائماً أنها تعرض لقوى معينة فالكلمة نابراً ما معنى مجرد الزمن وحده ، .. وإنما وبدون استثناء نجد أنها تنطوي على أمر يسبب الحظ السعيد أو الحظ السعس ، الذي يتحكم في وجود الإنسان ويدبر مسار حياته على نحو يستحيل معه الهروب منه . أليس ذلك أيضاً هو معنى القدر أو القضاء والقدر أو القسمة والنصيب destiny ؟ (١٦) . »

وقد كرر كثيراً من هذه الأفكار باحثون آخرون منهم نيودور نولدكه (١٧) Theodor Nöldeke :

« ثمة من يتخيل على المستوى العام أن الزمن — بمعناه المجرد — هو السبب في كل السعادة الأرضية كما أنه السبب — على نحو خاص — لكل البؤس والشقاء على هذه الأرض .. فالشعراء مستمعون في نسبة الأفعال للزمن ( أو الدهر ) وقد يشيرون إليه بكلمات أخرى ( كالأيام ) ( أو الليالي ) ( أو الأيام والليالي ) والزمن هو جالب نشوء الحظ ، وهو مسبب التغير الدائم وهو « يعرض » وهو يسبب البلى والقدم ، كما أنه ينفذ سهام ولا يخطئ هدفه أبداً ويستقط الأحجار ... الخ وفي مثل هذه الحالات نكون مضطرين غالباً إلى اعتبار ( الزمن ) مرادفاً ( للقدر ) وهو ليس أمراً صحيحاً تماماً ؛ ذلك لأن الزمن هنا هو عامل فاعل بذاته وليس عاملاً تحركه قوة أخرى .. لكن لا بد أن نذكر أن العرب لم يفرقوا دائماً بوضوح بين قوة الزمن أو سلطان الزمن من ناحية والقضاء والقدر من ناحية أخرى ، ففكرة القضاء والقدر fatalism عند الشعراء — كما قد نتوغل — لا هي مصاغة صياغة واضحة ولا هي متولدة على نحو متماسك ومتناسق .. »



أما ما يتعلق بموضوع الجبر والاختيار فهو بعيد تمامًا عن حديثنا هنا .

فكرة القضاء والقدر الجاهلية أو الرمن المجرد (\*) *impresonal time* التي لا بد أن نعرض لها ليست هي بالضبط ما نجدتها في الأحاديث النبوية وإن كانت تتمشى بعمق مع كثير منها ، فما ورد في الأحاديث عن كون الأمور مقدره أو جرى التخطيط لها سلفاً أو أنها تسير في مسار حتمى لا فكاك منه ، هي فكرة قريبة جداً من فكرة ( الدهر ) التي كانت شائعة في الشعر الجاهلي ، وقد رصد القرآن الكريم هذه الفكرة الجاهلية بوضوح لكنها ، أي فكرة الدهر ، لا وجود لها في الأحاديث النبوية المعتمدة :

« وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم أن هم إلا يظنون » . سورة الجاثية / الآية ٢٤ .

والتناول بين الجبر بمعناه الموحدي *theistic predestination* كما ورد في القرآن الكريم وفكرة الزمن المطلق ( الفاعل بذاته ) في الجاهلية الذي يقوم بدور القضاء والقدر — هذا التنازل يوضح بشكل أكثر عندما ننظر إليه في ضوء سلسلة الصراعات بين دين محمد ﷺ . ( الإسلام ) ونظرة معاصرة ، وقد وضع المستشرق جولد تسير *Goldziher* في كتابه *Muhammedanische Studien* الاتجاهات المتغابلة بأن ضرب مثالا بالكلمتين : *manliness* (\*\*) ودين *Religion* ، فرغم أن الكلمتين تتفقان في بعض الجوانب كضرورة الاخلاص ومراعاة الحق إلا أن مضمون الفضيلة في كل منهما متناقض . فالعرب يؤمنون بدمع الشر بالشر لكن محمداً ﷺ دعا للتسامح كما وضع قيوداً على العرب ( وعيّرهم ) ، نجد من عدد النساء اللاتي يجوز الاستمتاع بهن ، كما فرض نظاماً من الصلوات ، وهو نظام لا يتفق مع مفاهيم ( الروة ) الجاهلية ، وقد قدم لنا جولد تسير « المحارب من وسط شبه الجزيرة العربية يفخر بشجاعته وبسالة رفاقه ، لكنه لا يبدى

(\*) أي الزمن الذي لا ينسب فعله إلى قوة أخرى أو المبنى للمجهول لكن ليس بالمعنى اللغوي للكلمة — ( المفعول ) .  
 (\*\*) بضم الميم والراء وتشديد الواو وتضخيم الهمزة .

امتناناً لقوى علويه ولا يرجع اليها انتصاراته او نجاحاته ، رغم أنه لا يستبعد تماماً الاعتراف بهيمنة هذه القوى العلوية أو سيطرتها . انها فقط فكرة حتمية الموت التي وعاما من خلال التجارب اليومية التي يمر بها — هي وحدها التي لم يمكنه ازاحتها من عقله ، والتي كانت تثير فيه أفكاراً كئيبة عن المآل أو المنون التي هي بمثابة صريات للقدر التي مضرب خبط عشواء دون هدف والتي لا يمكن الخلاص منها ، وضربات المآل أو المنون هذه قادرة على أن تحيل عدما كل خطط البشر ، وإذا ما صادف العربي حذلاً حسناً أدى هذا الى زيادة أنانيته وزيادة ثقته بنفسه لكن حسن الحظ هذا لم يكن — على الأقل — بقوده للتدين أو الى نوثيق روابطه بالدين « (١٨) .

وسياق آيات القرآن الكريم التي سنوردها فعلاً توضح بجلاء إن الاسلام لا يعترض على النظرة لأسباب الموت فحسب وانها على المنهج الشامل لحياتهم القائم على انكار الحساب والحياة الأخرى .

« ... أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون (٢١) وخلق الله السماوات والأرض بالحق ولتجزى كل نفس بما كسبت وهم لا يظلمون (٢٢) أفرأيت من اتخذ الله هواءً وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله أفلا تفتكرون (٢٣) وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يفلنون (٢٤) وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات ما كان حجتهم الا أن قالوا ائتوا بآياتنا ان كنتم صادقين (٢٥) قل الله يحييكم ثم يميتكم ثم يجمعكم الى يوم القيامة لا ريب فيه ولستكن أكثر الناس لا يعلمون (٢٦) والله ملك السماوات والأرض ويوم تقسوم الساعة يومئذ يخسر المبطلون (٢٧) .. » — سورة الجاثية .

فما ترفضه هذه الآيات هو بلا شك الاتجاه الذي كان سائداً في شبه الجزيرة العربية والذي مؤداه : دعنا نأكل ونشرب ونسعد أنفسنا ونموت غداً . وإلى هذا الاتجاه الكلي : العملي والديني يرجع مصطلح الجبرية fatalism وليس الخطأ ففقط — من تأمل نظري مؤداه أن

الأمر أو الأحداث مقدره سلفا ، أو مقررة قبل حدوثها (١٩) وعندنا يعتقد الإنسان أن كل شيء في حياته قد تقرر وتحدد بالفعل وبشكل نهائي — أو على الأقل كل ما هو مهم في حياته — مانه يفقد بذلك كل حافظ للقيام بأية جهود قوية ( أو عنيفة ) ازاء أى شيء . انه سيقرب نفسه كريشة في مهب الريح وسينرك نفسه — بلا ارادة — حتى تاتي اللحظة التي يصل فيها الى المرتبة الاسف ، وسيتخذ طريق المتع والمسررات ويتجنب طريق الآلام ، وسيسلك ايسر الطرق ولن يحاول تطويع الأمور الصعبة لانه لا يؤمن بإمكانية تطويع الأمور أو تفسير مسارها . كما أن ايمانه بالقدر سيدفعه لقبول الأمور التي يرى أنه لا مناص منها ولا مهرب .

والمقابل في نظرة القرآن الكريم للجبر ، سيجدها — بلا شك — ضد هذا الاتجاه السلي الذي يتخذ ذريعة للهروب من الشريعة :

« واذا قيل لهم انفقوا مما رزقكم الله قال الذين كفروا للذين آمنوا اطعمهم من لو يشاء الله اطعمه ان انتم الا في ضلال مبين (٤٧) » — سورة ييس .

ومن هنا ، فان القرآن ( الكريم ) يحكم على من يقولون ذلك بأنهم خطاة ، مأسرار القرآن ( الكريم ) على عظمة الله وهيبته وقوته لا يعنى — في الحقيقة — مرض اتجاه على محدد ، فانه هو الخالق المناس الذي يمكن أن يلجأ اليه المرء ويلتمس حماه (٢٠) :

« وان بمسلك الله بضر فلا كاشف له الا هو وان يردك بخبر فلا راد لفضله يصيب به من يشاء من عباده وهو الغفور الرحيم (١٠٧) » — سورة يونس .

فمعنى الاعتماد على الله — كما هو وارد في القرآن الكريم — لا يمكن أن يكون دانعا للتبذل أو عدم التفاعل ما دام الله — سبحانه — يضع على كاهل البشر واجبات كلفهم بها من طريق رسله .

ومن هنا وما دام القرآن الكريم لا يقدم لنا مفهوم انكار المسئولية الانسانية ؛ فان ما ورد في الأحاديث من مفاهيم عن دور الرمن المطلق ( المجرد من القوى الالهية ) وعن الجبر المطلق وانكار إمكانية الفعل للإنسان — ربما كانت هذه الأفكار الواردة في الأحاديث ( المتناقضة مع ما ورد في القرآن ) تعود في جذورها الى نظام فكرى كان سائعا قبل الاسلام ( أى أنها مجرد امتداد لأفكار جاهلية ) ( المترجم : ان صح ما يقوله المؤلف ، وان صح فهمه لهذه الأحاديث ، فان الوثيقة الأولى لدى المسلمين هى القرآن الكريم الذى لم يثبت فى أية لحظة ، حدوث بحريف به كما انتهت الى ذلك أبحاث المسلمين وغير المسلمين ، أما الأحاديث النبوية فقد لحق ببعضها الوضع باعتراف الباحثين المسلمين انفسهم ، فالعبرة اذن بالروح القرآنى الذى يؤكد على مسئولية الانسان ) وليس من الضرورى ان يكون ما ورد في الأحاديث النبوية مطابقاً تماماً للأفكار الجاهلية التى تنزع من الانسان مسئولية وتوكل كل شيء للزمن أو الدهر . وربما — فى بعض الحالات ، كما اظن — استخدمت التعبيرات الجاهلية الدالة على الاتجاهات الجبرية فى بيئة اسلامية ، لذا لا بد من التدقيق فى الأحاديث النبوية لتعرف ما اذا كانت توجه لمعنى الجبرية أو نزع المسئولية الانسانية أم لا .

وربما لم يكن مثيراً للدهشة كثيراً ان يكون ما وجدناه فعلاً من هذه الأحاديث منبأياً تبايناً شديداً .

فهناك أحاديث كثيرة ذات اتجاه جبرى محدد كما يتضح من الحديث الذى يسجل نقاشاً حاداً بين آدم وموسى عليهما السلام الذى أوردناه فى الصفحات السابقة من هذا الفصل ، وهذه الأحاديث تنكر أية مسئولية بشرية . أما فكرة « الأوامر السماوية heavenly decrees » التى تميل الى رعاية فكرة الجبرية ، فإن هذا الاتجاه يتسم بشيء من التعديل عندما يتضح من التعبير أنها من أوامر الله سبحانه وتعالى ذاته وليست من فعل ( القلم ) كسلطة مستقلة أو كقوة فاعلة بمعزل عن الله سبحانه ، وفى هذه الحالة يبدو الفكر الإسلامى متوائماً يحاول تعديل الأفكار التى لم يستطع استئصالها تماماً . ولعل عبارة ( ما أصابك لم

يكن ( ليخطئك ) بتكوينها المجرد ( المبنى للمجهول بمعنى المطلق ) وليس بالمعنى اللغوي الدارج (impersonal) تنمى — أى مثل هذه العبارة — الى نظام من الأفكار متعلق بالقضاء والقدر أو الجبرية ، وان كانت نعمة روايات ترفض نسبة مثل هذه الاقوال والأفكار للنبي ( ﷺ ) ( ٢١ ) أو محاولة اعاده توجيهها لالباسها لبوساً اسلامياً أو تضمينها معانى اسلامية ، أو اكسابها توجهها اسلامياً ، ومن هنا نجد تم تضمينها على نحو أو آخر في عقائد أهل السنة ( ٢٢ ) ، فثمة خلفية جبرية محددة في الأحاديث كذلك الحديث الذى يشير الى أن الكتاب ( قد سبق ) على انسان ما فدخل النار برغم أنه ظل يعمل عمل أهل الجنة مدة طويلة ( انظر نص الحديث في الفقرة ج/٢ من هذا الفصل ) وكحكاية المسلم الذى بدا — فيها يشير حديث الرسول ﷺ — أنه مسلم جيد ومن أهل الجنة ، وأنه مجاهد ، ثم كتب عليه أن يكون من أهل النار لأنه أنهى حياته بنفسه .

وهذه هي الأحاديث التى اشرنا اليها في أربع فقرات من أقسام القسم الثانى من هذا الفصل ، بينها هناك أحاديث أخرى — على النقيض منها — تمثل ما يمكن تسميته « بالجبرية المعدلة modified fatalism » . موافقاً لهذه النوعية من الأحاديث نجد أن الانسان ليس مجبراً إلا في موعد موته الذى لا يستطيع منه فكاً ، وحصاد سعيه وسعادته أو شقائه . وربما كانت هذه الجبرية المعدلة أقرب ما تكون الى نظرة « مقاتل وسطاً شبه الجزيرة العربية Warrior of Central Arabia » فهو لم يكن يشك فى أن قوته أو سلطته الخاصة هي الفاعلة والمؤثرة لكنه كان على وعى أن مشروعاته أحياناً لم تكن توضع موضع التنفيذ بسبب قوى خارجية ، كما آمن أن هذا الفشل لم يكن راجعاً الى قصور من جانبه ، ورأى أيضاً أن الموت كقدر محتوم كان يضع نهاية لكل مشروعاته . انه يستطيع — حقاً — أن ينجز أموراً كثيرة ، لكن الأمور العليا المهمة مقدرة سلفاً ولا يستطيع بجهوده أن يبدلها .

ونمة صعوبة فيما يتعلق بالأحاديث متصلة بتلك الأمور التى تكبها الملائكة بينما الكائن البشرى لا زال فى رحم أمه ، ففى — أى هذه الأمور — تحدد بوضوح مستقبل حياة الطفل ، رغم أن القرآن ( الكريم ) يشجب ما يعتقده أهل ( الجبر ) لاعتقادهم بأنه لا ثلث بعد هذه الحياة الدنيا

( المترجم : المقصود بعضهم بطبيعة الحال ) ، ومن المؤكد أن عبارة « شقى أو سعيد » يمكن أن تحل المفهوم الذى يميل اليه المسلمون ، وهو أن الشقى من أهل جهنم والسعيد من أهل الجنة أو الفردوس : وليس من هدف بحثى الموجز هنا أن أبرهن على أن الأحاديث النبوية ذات اتجاه جبرى ( بمعنى ابراد عدد كبير من الأحاديث الدالة على ذلك ) لكن - فى الوقت نفسه - ليس هناك ما يمنع من قصر معانى هذه الالفاظ على الحياة الدنيا أى الشقاء أو السعادة فى الدنيا . وربما تضمنت الأحاديث امكرا كانت سائدة فى الجاهلية وتقبلها الاسلام أو ادرجها فى نسق افكاره (٢٣) .

( المترجم : ضمن الاسلام افكارا كانت سائدة فى العصر الجاهلى ليس مغزها ضد الاسلام وليس أمراً فثاراً ، فمن غير المعقول أن تكون كل جوانب حياة البشر قبل الاسلام خالية من كل فضيلة بعيدة عن كل ما هو جدير بالاحترام ، غثة كرام فى الجاهلية كانوا أيضاً كراماً فى الاسلام ، كان لا بد من ابراد هذا التعليق الموجز لازالة الحساسية من صدر القارئ المسلم ) . أما العبارات الدالة على ( أعمال الانسان ) والوردة فى نصوص بعض الأحاديث ( باعتبار أن الملائكة تدونها عنه وهو لا زال فى رحم أمه أو قبلها ) فربما كانت أيضاً تكييفاً أو مواءمة للأفكار الإسلامية عن الحكم على ( أفعال الانسان ) أو ( فعل الانسان ) .

أما الأحاديث التى ذكرت فى بحثنا هذا تحت عنوان « العبرة بالخواتيم » فتتضمن معنى قبول فكرة الحكم ، أو ( الحساب ) كما تتضمن معنى ( المستقبل ) أو ( الحياة فى المستقبل ) أو ( ما تأتى به الأيام ) ، وربما كانت هذه الفكرة تشكل مزجاً أو صهراً بين أفكار إسلامية وأفكار أخرى سادت فى فترة ما قبل الاسلام (٢٤) ( المترجم : علقتنا قبل ذلك أنه ليس معنى قيام الاسلام انكار كل الأفكار التى كانت سائدة قبله ، فقد كان بعض هذه الأفكار طيباً وجديراً بالتمسك به ) فالأحاديث تنحو نحو أن القدر النهائي للانسان أو المصير النهائي له مسألة ( حتمية ) أو ( جبرية ) أو ( قدرية ) لا يمكن الفكك منها ، لكن مصيره الى ( جنة ) أو ( نار ) مسألة متوقفة على أعماله التى قام بها فى آخر أيامه ( خواتيم الأعمال ) ، فالروح المعامة للأحداث تهيل للجبرية ، وان

كان هناك تلميح غير مجد في بعض الأحيان للسكره الاسلاميه عن المسئولية البشرية ( والجدير بالملاحظة أن فكرة العقاب الأبدى أو الخلود في النار جزءا لا يتجزأ من الفكره الكبيره ، يتمشى مع معتقدات الخوارج ) .

وثمة حديث آخر يتمشى مع الخط الفكري نفسه ، وهو الاتجاه الوارد في في القرآن الكريم والذي مؤداه أن الله سبحانه ( يهْدِي ) من يشاء و ( يضل ) من يشاء ؛ ليصل بكلتا الطائفتين الى ما هو مقدر سلفا :

حدثنا آدم ، حدثنا شعبة ، حدثنا يزيد الرشك قال : سمعت مطرف بن عبد الله بن الشخير يحدث عن عمران بن حصين قال : قال رجل : « يا رسول الله أيعرف أهل الجنة من أهل النار ؟ » قال : « نعم » قال الرجل : « فلم يعمل العاملون ؟ » قال : « كل يعمل لما خلق له او لما يسر له » ( ٢٥ ) .

— صحيح البخارى / باب القدر / الحديث الثالث .

وانجاه هذا الحديث واضح نحو ( الجبر ) ، اد يبدو الانسان هنا ولا تأثير له او سيطرة له على اعماله ، لكن كانت هناك محاولات لايجاد موضع في سياق هذا المخطط الجبرى للواجبات التى فرضها الله على الانسان ، فهناك احاديث اخرى اقرب الى انكار الجبرية :

حدثنا عبدان عن ابي حمزه عن الأعمش عن سعد بن عبيدة عن ابي عبد الرحمن السلمي عن علي بن ابي حمزة عن ابي عبد الله عليه السلام قال : كنا جلوساً مع النبي ﷺ ومعه عود ينكت به في الأرض ، قال : « ما منكم من أحد الا قد كتب مقعده من النار او من الجنة » ، فقال رجل من القوم : « الا نتكل يا رسول الله ؟ » قال : « لا ، اعملوا فكل ميسر » ثم قرأ الآية : « فاما من اعطى واتقى (٥) وصدق بالحسنى (٦) فسنيسره لليسرى (٧) واما من بدل واستغنى (٨) وكذب بالحسنى (٩) فسنيسره لليسرى (١٠) وما يغنى عنه ماله اذا تردى (١١) . . . » سورة الليل ( ٢٦ ) .

ورد الحديث في البخارى / باب القدر .

حدثنا عثمان بن أبي نسيبة وزهير بن حرب واسحق بن إبراهيم واللفظ لزهير قال أسحق : حدثنا جرير عن منصور عن سعد بن عبيدة عن أبي عبد الرحمن عن علي ، قال : « كنا في جنازه في بقيع الغرقد ، فأتانا رسول الله ﷺ فقمعد وتعدنا حوله ومعه مخصرة فنكس فجعل ينكت بمخصرته . ثم قال : « ما منكم من أحد ، ما من نفس منفوسة الا وقد كتب الله مكانها من الجنة والنار ، والا وقد كتبت شقية لهم سعيدة » قال : فقال رجل : « يا رسول الله : أفلا نمك على كتابنا ونُدع العمل ؟ » فقال : « من كان من أهل السعادة فسيصير الى عمل أهل السعادة ، ومن كان من أهل الشقاوة فسيصير الى عمل أهل الشقاوة » ، فقال : « اعملوا فكل مبيّر ، أما أهل السعادة فيسيرون لعمل أهل السعادة ، وأما أهل الشقاوة فيسيرون لعمل أهل الشقاوة » ثم قرأ : « فأما من أعطى واتقى . . . الخ » - صحيح مسلم / كتاب القدر (الحديث السادس) (٢٦) ، (٢٧) . فعبارة « اعملوا » في مثل هذه الأحاديث هي محاولة للخروج من دائرة الجبرية المغلقة التي تنفي أهمية العمل . وان كانت الصياغة بمفهومها الذي يشير الى أن ( عمل ) الإنسان مقدر سلفا بما يعنى عدم المسؤولية الكاملة للإنسان « عن أعماله » . ومن هنا كان لا بد من أن يقف المسلمون موقفًا وسطًا من الآيات القرآنية التي سخر الإنسان مسئولية أعماله . (٢٨) .

وثمة حديث آخر من النوع نفسه يرفض تنهاها ما يُثمنل  
« بالجبرية » من سلبية :

حدثنا عبدان أخبرنا عبد الله أخبرنا يونس عن الزهري قال حدثني أبو سلمة عن أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ قال : « ما استخلف خليفة الا له بطانتان : بطانة تأمره بالخير وتحضه عليه ، وبطانة تأمره بالشر وتحضه عليه ، والمعصوم من عصم الله » . صحيح البخاري / باب القدر (٢٩) .

والغرض من هذا الحديث هو توضيح حماية الله وفضله . الخ وهي فكرة واردة في القرآن الكريم ، وهي فكرة دينية وليست مجرد



دفاع نظري أو فلسفي ، فالناس ليسوا مدفوعين للعمل الصالح بمجرد القضاء والقدر وانما بفضل الله . وقد أورد البخاري أيضا في كتاب المدر حديثين يبينان ان كل شيء بيد الله :

حدثنا مالك بن اسماعيل حدثنا اسرائيل بن عاصم عن أبي عثمان عن أسامة قال : كنت عند النبي ﷺ اد جاءه رسول احدى بناته وعنده سعد وأبي بن كعب ومعاذ ، ان ابنها يجود بنفسه ، فبعث اليها : « الله ما اخذ ، والله ما اعطى ، كل بأجل ، فلتصبر ولتحتسب » (٣٠) .

البخاري / باب القدر .

عن اسحق بن ابراهيم الحنظلي ، عن النضر ، حدثنا داود بن أبي الفرات عن عبد الله بن بريدة عن يحيى بن يعمر أن عائشة رضي الله عنها أخبرته أنها سألت رسول الله ﷺ عن الطاعون فقال : « كان عذابا يبعثه الله على من يشاء فجعله الله رحمة للمؤمنين ، ما من عبد يكون في بلد يكون فيه ويمكث فيه لا يخرج من البلد صابرا محسبا يعلم انه لا يصيبه الا ما كتب الله له الا كان له مثل اجر شهيد » — صحيح البخاري — بكتاب القدر / باب ( قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا ) .

فاللغة في رحمة الله سبحانه واضحة خاصة في هذا الحديث الأخير، وهذه الثقة في رحمة سبحانه تواجه ( أو تقابل ) فكرة اليأس التي نلخصها فكرة القدر الذي يخطب حبط عشواء بلا هدف واضمحاح Impersonal fate.

ان فحص الاحاديث النبوية ونناول ما يتفق منها مع فكره الجبر وما يعارضها يؤدي بنا الى نتائج شائقة . فالاتجاه الغالب في الاحاديث هو ليس فقط اتجاها نحو كون الحياة البشرية مقدره سلفا أو مرسومة قبل وقوع حوادثها ، وانما تتضمن النظرة الجبرية ( القدرية ) التي كانت سائدة بين العرب قبل الاسلام ، وان كان قد جرى فيها بعض التعديل وثمة اشارات أيضا تدل على محاولات للتواءم مع النظرة المضادة للجبرية ( أو القدرية ) ونقصد بذلك نظرة مسئولية الانسان وحرية الاختيار ، ولكن الواقع ان الاتجاه الجبري كان هو الغالب ، وأخيرا

فئة أحاديث قليلة تتفق تماماً مع الاتجاه الغالب في القرآن الكريم الذي يؤكد مسئولية الإنسان ( المترجم : يريد المؤلف أن يقول أنه بعد فحص آيات القرآن الكريم وجدها تؤكد وتؤيد فكرة مسئولية الإنسان ، أما الأحاديث النبوية فقد وجد أن قلة قليلة هي التي تؤيد هذا الاتجاه ، وغالبها بهيل إلى الجبر المطلق ، والتفسير المطلق ، وقد سبق أن أشرنا في تعليق سابق أن مجال الوضع غير قائم بالمرّة في القرآن الكريم ، بينما مجال الوضع في الأحاديث قائم ، فالاعتبار الأول دائماً للقرآن الكريم ، وأن كان هذا لا يقلل من أهمية الأحاديث شريطة ألا تتعارض مع آيات الذكر الحكيم ) .

وعندما نجد أحاديث تدافع بشدة عن الجبر أو فكرة كون الإنسان مسيراً لا إرادة له بما يتعارض بشدة مع اتجاه القرآن الكريم ، فإننا لا نستطيع إلا أن نقول أن أفكار الجاهلية ظلت مسيطرة لفترة طويلة في ضمائر الناس حتى بعد أن أسلموا وشهدوا إلا اله إلا الله وأن محمداً رسول الله . وعلى أية حال ، فبما يجعل هذه القضية أكثر صعوبة أن مسلمين بارزين لا شك في أنهم على مذهب السنة قد قبلوا الأحاديث النبوية التي أشارت إلى فكرة الجبر ( كون الإنسان مسيراً ) كأحاديث صحيحة ( غير موضوعة ) .

وربما تلقى هذه الدراسة في صفحاتها التالية مزيداً من الضوء على هذه المسألة . أما الآن ، فلا يسعنا إلا رصد هذا التداخل في نسج المقولتين التاليتين :

١ — التقابل بين المفاهيم القرآنية عن قدرة الله سبحانه وهيمته من ناحية ، والمسئولية البشرية من ناحية أخرى .

٢ — التعارض بين المفاهيم الدينية والأخلاقية لفكرة الجبر fatalism الجاهلية من ناحية والمفاهيم القرآنية لمعنى الاعتماد على الله سبحانه .

( ملحوظة — آيات القرآن الكريم — خاصة المتعلقة ( بالأجل ) و ( الرزق ) تتفق مع المعاني التي أشارت اليها الأحاديث النبوية ، فمن ناحية نجد أن الأحاديث النبوية لا تتضمن مفاهيم منادها أن كل أفعال البشر مبرمجة سلفا ، ومن هنا فليس الاتجاه الجبري اتجاها لا بديل له رغم سيادته أو غلبته ، بل على العكس فقد لبس هذا الاتجاه لبوسا اسلاميا بمعنى الاعتماد على الله والرضوخ لمشيئته وتتفق المسيحية مع الاسلام في هذا المفهوم « الاعتماد على الله والرضوخ لمشيئته » . ومن ناحية أخرى فما دامت الحقيقة الدينية يمكن أن تصل للإنسان ، فلا بد أن يكون ذلك من خلال لغة يعرفها تعبر له عن مفاهيم مصاغة في مصطلحات شائعة ومعروفة له ( المفاهيم والمصطلحات ) ، فلكي توصل رسالة دينية لبشر ، فلا بد أن تخاطبهم بمصطلحات تعبر عن مفاهيم مقبولة لهم بالفعل على مستوى الكون فإذا أردت أن تنقل رسالة عن « الأخوة brotherhood » لقوم يعتقدون أن الشمس هي التي تدور حول الأرض ، فلا تهتم ولا تشغل نفسك بتصحيح هذه الفكرة ومحاولة اقناعهم بأن الأرض هي التي تدور حول الشمس ، فهم يعتبرون ذلك هرطقة ، وبذلك تفشل أنت في إيصال فكره « الأخوة » لهم . وتتمثل رسالة القرآن — في جانب منها — في أن هذا للعالم ( الكون ) قد خلقه الله وحده ، وهو ( سبحانه ) الذي يسيره وحده ، وفكرة ( الأجل ) و ( الرزق ) جزء من الكون الذي خلقه الله ، وكان العرب الذين بعث فيهم محمد ﷺ يؤمنون بذلك لذا فلم تكن نظرتهم بالفعل تختلف عن التوجهات القرآنية . وحتى إذا اعتبر البعض هذا غير حقيقي إلى حد ما ، فليس ثمة سبب جوهري لمقاومة الفكرة ، ثم ليست هذه الفكرة أقل ضلالا من فكرة « الحرية » عند الغربيين التي نجعلهم ينسبون أهمية الاعتماد على الله ؟! وسواء أضعفت هذه الأفكار بمرور القرون الاتجاه الاسلامي الحقيقي « القائل بمسئولية الإنسان » في مواجهته للجبرية أو فكرة الجبر بمعناها الجاهلي أم لا ، فإن تلك قضية أخرى « تحتاج لبحث آخر » .

## هوامش الفصل الثاني

Goldziher, Vorlesungen, 58.

(١)

فى الأديان التى تستق عقائدها وتراثها من نصوص مقدسة يمكن للمرء أن يفهم تطور هذه العقائد وتلك الشرائع من خلال متابعة الأعمال التفسيرية أو التأويلية ، لهذه النصوص المقدسة ، ففى هذه الحالة يكون تاريخ الدين هو نفسه تاريخ تفسير النصوص المقدسة ، وهذا ينطبق بشكل واضح على الاسلام لتاريخه الداخلى ينعكس ( وكأنه صورة فى المرآة ) لطرائق تفسير نصوصه المقدسة .

Muslim Creed, 50 f., CP. Ahrens, Muhammed als Religion (٢)  
asetifter, 8. ff.

Cp. Q., 45.

(٣)

Muslim, Qadar. Quoted from Muslim Creed, 54

انظر (٤)

(٥) سنن أبى داود ، مسند أحمد بن حنبل .

(٦) صحيح مسلم ، باب القدر

(٧) - صحيح البخارى ، باب القدر .

- الإبانة عن أصول الديانة للأشعرى .

(٨) صحيح البخارى ، باب القدر .

(٩) صحيح مسلم ، باب القدر

(١٠) نفسه .

(١١) سنن أبى داود .

(١٢) صحيح البخارى ، باب القدر .

(١٣) انظر الملاحق الواردة فى الآخر الفصل

(١٤) انظر Muslim creed, 54.

(١٥)

W. L. Schrammeyer. in his « promotion Schvipp » entitled  
uber elen fatalismus der vornislamischen Araber.

(١٦) كلمة Personified هنا لا تتناقض - حقا - مع كون « الدهر » يتحرك دون

فاعل حقيقى impersonal .

(١٧) انظر Art Arabs, ancient, in Ency. of Religion and Ethics

(C 16).

(١٨) 3 من النسخ الانجليزية .

I have attempted to maintain this usage throughout (١٩)  
the present study, and to speak of «determinism» where the  
reference was to pure theory without any practical Corollaries

وقد حاولت أن أحتفظ بهذا الاستخدام للمصطلح أثناء دراستي هذه الحالية ، وأن  
يكون حديثي عن ( الحبر ) في حالة الجبرية الخالصة ( نظرية الحبر الخالصة ) دون أي  
حوادث تطبيقية متعلقة بها .

(٢٠) انظر : Cp. Q

(٢١) عن أبي داود .

(٢٢) اللغة الأكبر - ١ ، العبيدة الطحاوية وكتابات الأشعرى .

(٢٣) كالأحاديث التي تجعل « الله » و « الدهر » شيئاً واحداً ( البخاري - أدب -  
رقم ١٠١ ) .

(٢٤) يجب الانتباه إلى أن فكرة العقاب الأبدى بسبب ارتكاب الكبيرة يتفق مع  
معتقدات الخوارج .

(٢٥) البخاري - باب القدر .

(٢٦) صحيح مسلم - القدر .

(٢٧) البخاري - القدر .

Muslim Creed, p. ٤١. (٢٨)

Qadar, b. 8. (٢٩)

En. 4, trad 2, Summarized, p., 15. (٣٠)

### الفصل الثالث

## بدايات عقيدة القدر

### ١ — عند الخوارج

#### ( ١ ) حكاية ميمون وشعيب

ورد في مقالات الاسلاميين للأشعري (١) : ( الفرقة الخامسة من  
المجاردة « الشيعية » [ أصحاب شعيب ] وهو رجل برىء من ميمون ،  
ومن قوله : « انه لا يستطيع احد ان يعمل الا ما شاء الله وان أعمال  
العباد مخلوقة لله » ) .

وكان سبب فرقة الشيعية والميمونية انه كان لميمون على شعيب  
مثل ، فتقاضاه ، فقال له شعيب : « أعطيكه ان شاء الله » فقال  
ميمون : « قد شاء الله أن تعطيني الساعة » .

فقال شعيب : « لو شاء الله لم أقدر الا أعطيكه » .

فقال ميمون : « فان الله قد شاء ما امر ، وما لم يأمر لم يشأ ،  
وما لم يشأ لم يأمر » .

فتابع ناس ميمونا ، وتابع ناس شعيبا ، فكتبوا الى عبد الكريم بن  
عجرد ( بفتح الميم وتسكين الجيم وفتح الراء ) ، وهو في حبس خالد  
ابن عبد الله البجلي — يعلمونه قول ميمون وشعيب ، فكتب عبد الكريم :  
« انا نقول ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن ، ولا نلحق بالله سوءا » .

غوصل الكتاب اليهم، ومات عبد الكريم ، مادعى ميمون أنه مال بقوله حين قال : « لا نلحق بالله سوءا » وقال شعيب : « لا ، بل قال بقولى حيث قال : ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن » فتولوا جميعا عبد الكريم ، وبريء بعضهم من بعض » . وقال بعض الناس : « ان عبد الكريم بن عجرد وميمون الذى ينسب اليه الميمونية رجل من اهل بلخ .. » .

ويمكن مقارنة هذا النص السابق بما ورد فى الكتاب نفسه ( ممالات الاسلاميين للأشعرى ) عن الفرقة الثانية من العجارده وهى مرقمة الميمونية .

( والفرقة الثانية من العجارده « الميمونية » والذى تفردوا به القول بالقدر على مذهب المعتزلة وذلك اتهم يزعمون أن الله سبحانه فوّض الأعمال الى العباد ، وجعل لهم الاستطاعة الى كل ما كلفوا ، فهم يستطيعون الكفر والايمان جميعا ، وليس لله سبحانه وتعالى فى أعمال العباد مشيئة ، وليست أعمال العباد مخلوقة لله ، فترئت منه «المجردية» وسما « الميمونية » (٢) .

ولم تحقق حكاية ميمون وشعيب هذه شهرة كحدث ناريسى : ولكنها قد تكون محاولة متأخرة لتوضيح أن الفرقتين ( الميمونية والشيعية ) كليهما تدعيان الانتساب لفكر عبد الكريم عجرد ، وربما تحوى الحكاية معلومات صادقة عن المناقشات الباكرا فى مسألة القدر .

ويعد الجزء الخاص بشعيب فى هذه القصة هو الجزء الأضعف فنحن لا نعرف عنه شيئا سوى وجهة نظره كما وضحتها القصة ، والعبارات التى استخدمها هى العبارات التى شاع استخدامها فى عقائد السنة فى فترة متأخرة ويتمثل دور شعيب فى هذه القصة بالرجل الذى يدافع عن ( الجبر ) بمعناه القديم Old ( السابق على الاسلام ) ، وحى التعبيرات التى استخدمها تبدو وكأنه يوظف قدرة الله Omnipotence of God لتبرير تهريه من أداء ما عليه من واجب ( دفع ما عليه من مال ) .

والواقع أن خطاب عبد الكريم مجرد مختلف في معناه نهاما عما بدعيه شعيب ، فهو خطاب متوازن ومعانيه أقرب ما تكون الى المفاهيم القرآنية .

فإن الله سبحانه قادر بالتاكيد لكنه عادل أيضا ولا بد من ربط هاتين الحقيقتين معاً ، وعلى هذا فما قاله شعيب لا يمثل الا جانباً واحداً متورا من مفالة عبد الكريم مجرد ، وكذلك ميمون غرايه يمثل جانباً واحداً فقط مما ماله عبد الكريم ، فهمون يمثل هؤلاء المنسكين بشكل اساسي بعديل الله فقط ، وهو — أى ميمون — يؤكد على أن ارادة الله هى مشيئته أو أن أوامره هى متشيئته ، وأوامر الله لا يمكن أن تكون شراً ، لذا فإن الله يأمر المدين بدفع الدين للدائن ، أما شعيب فيقول معنى ان عدم دفعه للدين لا يمكن الا أن يكون من خلال ارادة الله ، وبذا فهو يرجع الشر أو العمل غير الصالح الى الله سبحانه ، ولما كان هذا الشر غير راجع لإرادة الله ، فلا بد أنه عائد للانسان وراجع اليه ، ومن هنا فلا بد أن الله سبحانه فوض الانسان فى فعل الأمور التى يظهر فيها الشر ، أو هذا على الأقل ما يظهر فى الحجج الكائنة وراء مقولات ميمون . والقول بأن مقولة ميمون تنبئ بهما ذهب اليه المنزلة ظهرت فى مصادر متأخرة كثيراً عن ميمون ، لكن كلمة فوض ( أى أن الله فوض entrusts ) التى لم تكن شائعة فى هذا السياق تقدم لنا اساساً للاعتقاد أن مصطلحات أو مقولات material قد تم ادراجها أو تضمينها فى نظريات لاحقة .

ولا نعرف عن ميمون — غير هذا القليل الذى اشرنا اليه — شيئاً ، وربما يكون هو نفسه ميمون الذى ناقش مع ( رجل من الاباضية يقال له ابراهيم أفتى بأن بيع الاماء من مخالفهم جائز ، فبرىء منه رجل يقال له ميمون ، ومن استحل ذلك ، ووقف قوم منهم ، فلم يقولوا بتحليل ولا تحريم ، وكتبوا يستفتون العلماء منهم فى ذلك ، فأفتوا بأن بيعهم حلال وهبتهم حلال فى دار الفتية ( بتشديد التاء ومفتحها ) ويستتاب أهل الوقف من وقفهم فى ولاية ابراهيم ومن أجاز ذلك وأن يستتاب ميمون من قوله وأن يبرأوا من امرأة كانت معهم كانت وقفت فماتت قبل ورود الفتوى ، وأن يستتاب ابراهيم من عذره لأهل الوقف فى جحدهم الولاية عنه وهو مسلم يظهر اسلامه ، وأن يستتاب أهل الوقف من جحدهم الولاية عن ميمون وهو كافر يظهر كفره ، فأما الذنب



وتفوا ولم يوبوا من الوقف وثبتوا عليه فسبوا « الواقفسه » وبرتت الخوارج منهم وثبت ابراهيم على رايه فى التحليل لبيع الاماء من المخالسين، وتساب بمون ( ٣ ) .

وربما يكون حظر هذا الأمر السابق أو تحريمه ، لأن ميمون كان راغباً فى الدفاع عن المبادئ الخلقية ومنصدياً للتحلل الخلقي كما أن آراءه تنحى نحو اكبر نحو ما هو ذاتى أو شخصى ( \* ) . ومن ناحيه أخرى ففد قيل ان ( ميمون ) قد أباح الرواج بين بعض أنواع المحارم وقد شجب البفدادى موقفه هذا حتى أنه أخرجه من زمرة المسلمين ( ٤ ) وعلى أية حال ، فإن هذا التحليل لبعض درجات المحارم ربما لا يشير الى انجاه نحو التحلل الخلقي ، ولكنه — ببساطة — اتجاه نحو البحث عن النساء فى مجتمع العقيدة السليمة ، لان هؤلاء النسوة اللاتى أبيع الزواج منهن كن داخل اسرة الشخص نفسه ، وغالبا ما تعتقد الأسرة المعتقدات نفسها ( ٥ ) .

وهناك من ينسب الى ميمون ( ٦ ) قوله ان أطفال المشركين فى الجنة، وهو أمر ليس لدينا معلومات وافره عنه ، ولكن سياق أفكار الخوارج يفيد اتجاههم الى الاعتقاد فى القدر ( عقيدة القدر كما يراها المعتزلة ) .

#### ( ب ) تطور فكر الخوارج :

يعد الخوارج أحد احزاب المعارضة السياسية الدينية فى عهد بنى امية ، وكان موطن ظهورهم الاصلى فى العراق ، وكانوا مرتبطين بقراء القرآن الكريم الذين شكلوا كيانا ( جهازا ) متشابكا ومرنا فى الشام والعراق على سواء . ومع أن هؤلاء الخوارج لم يعودوا بدواً بالمفهوم التقليدى للكلمة الا أنهم يرجعون فى اصولهم الى قبائل صحراوية غير شديدة قريش ( ٧ ) ، فليس غريباً إذن أن اتسموا بالفردية الشديدة ، واعتبروا — فى الغالب — أى قيود يفرضها نظام الحكم مسألة مضجرة لا تطاق .

وأول الخوارج هم الذين انشقوا عن على بن أبى طالب بعد معركة صفين ، واعتبروا من الحكمة أو المحكمين ( المترجم : فى الملل والنحل للشهرستانى أن « أول من خرج على أمير المؤمنين جماعة ممن كان معه

(\*) النص .  
وقد نقلنا المعنى الى العربية بشكل تقريبي — ( المترجم ) .  
and Showing greater regard for personalities

في حرب سبعين ، واشدهم خروجاً عليه ومروفاً من الدين : الأشعث بن قيس الكندي ، ومسر بن غدكى النهمي ، وربد بن حصين الطائي حين قالوا : القوم يدعوننا الى كتاب الله وانث تدعوننا الى السيف ! حتى قال : انا اعلم بما في كتاب الله ! انفروا الى بقيه الأحزاب .. قالوا : لنرجعن الأشر عن قتال المسلمين والا فعلنا بك مثلما فعلنا بعثمان ، فاضطر الى رد الأشر بعد أن هزم الجمع وولوا مدبرين وما بقي منهم الا ترذمة قليلة فيهم حشاشة قوة ، فامثل الأشر امره .. مالحوارج حملوه على التحكيم أولا .. ثم خرجت الخوارج عليه وقالوا لم حكمت الرجال ؟ لا حكم الا لله وهم الذين اجتمعوا بالنهروان ، وأهم فرق الخوارج المحكمة والأزارقة ، والنجدات والبيهسية والمجاردة والثعلبية والإباضية والصورية ، ويجمعهم القول بالتبري من عمان وعلى ويقدمون ذلك على كل طاعة ولا يصححون المناكحات الا على أساس ذلك ويكفرون اصحاب الكبائر ويرون الخروج على الامام اذا خالف السنة حقاً واجباً » ( ) وتسعار الخوارج هو ( لا حكم الا لله ) وهو شعار يعنى أن الامور لا يحكم فيها او لا بيت فيها الا بالرجوع لكلمة الله ، وكانوا يعتقدون أنه لا صعوبة في وضع هذا الشعار موضع التنفيذ ( ٨ ) . وهذا امر متالى لكن هذه المثالية كان من الممكن ببساطة أن تتحلل : لتصبح نوعاً من التعصب fanaticism كما أن هذه المثالية ، فتحت الباب لاتجاهات مختلفة متباينة ما دام الاثر العملي سيتجلى في جعل القرآن نفسه هو التقنين النهائي ، فكان يسمين على كل حاكم قوى أن يطبق القانون ( القراني ) على نفسه .

لقد كان الخوارج ذوى أهمية كبيرة وتركوا تأثيراً واضسحاً في التطور العام ذلك أن محور تعاليمهم الدينية هو فكرة عدالة الله سبحانه وحمية معاملة رعاياه بالعدل ، فحتى الامام لا بد أن يخضع لأحكام الشريعة واذا انحرف عنها استحق العزل ، بل وجب قتله ( ٩ ) .

لقد حدث انشقاق المحكمة عن على ( رضى الله عنه ) سنة ٣٧ هـ ، وخلال العشرين سنة التالية أو نحوها تطالع اضطرابات مختلفة ينيها الخوارج في الكوفة والبصرة وان كنا لا نعلم كثيراً من وجهات نظر هؤلاء الرجال العشائدية . وفي سنة ٦١ هـ بعد هروب عبيد الله حاكم

البصرة القوي التابع ليزيد ، عاد عدد كبير من المنفيين بمن في ذلك نافع ابن الأزرق، وعبد الله بن الصمار ، وعبد الله بن أباض، وحنظلة بن بيهس، وقد أسس كل منهم فرقة ( مذهباً ) من فرق الخوارج (١٠) .

وقد طور نافع بن الأزرق فكرة أنه لا حكم إلا الله الى أقصى درجات التطرف (١١) ، وقد أرجع الأشعري في كتابه مقالات الإسلاميين معظم هذه الإنكار الى المناقشات التي دارت في البصرة في حوالى هذا الوقت ، وقال الأشعري ان نافعاً هو أول من أدخل أفكاراً جديدة على مكر الخوارج خاصة فكرة البراءة من القعدة ( بفتح القاف والميم ) dissociation from the Qa'da ( المترجم : في مقالات الإسلاميين للأشعري أن أول من أحدث الخلاف بين الخوارج هو نافع بن الأزرق الحنفى ، والذي أحدثه هو البراءة من القعدة ، والمحنة لن قصد عسكره ، وأنكار من لم يهاجر اليه ) وبعبارة أخرى فقد فرض نافع على كل الناس أن يؤدوا دوراً في الحرب المقدسة ضد أعداء الله (١٢) . وكان فكر نافع محدداً . فالأمر إما بيضاء وإما سوداء ، وما ليس أبيض فهو أسود ، وبطبيعة الحال فإن المختلفين معه ليسوا بيضا ( المقصود ليسوا على الحق ) وأعداء الله ليسوا — فيما يرى — هم الوثنيين فقط ، وإنما اشتمل هذا المصطلح ( أعداء الله ) على عدد كبير من أهل القبلة — أى من المسلمين . ولم يكن نافع يؤيد التقية ( بتشديد التاء وفتحها وتشديد الياء وفتحها ) والتي تعنى من الناحية العملية أن يخفى المرء اتجاهاته وأنكاره الحقيقية ، فلا أحد كان يمكنه أن يكون تابعا لنافع هذا الا اذا خرج معه للقتال وتعرض لمخاطر حقيقية .

لكن خلال هذا التصلب والعناد والتعصب يظهر لنا قليل مما يمكن التغاطف معه ، فلا بد أن نعترف أن فكرة أنه لا حكم الا لله ( المترجم : فهم الاستاذ المؤلف هذه العبارة على أساس انها حكم الشريعة أو الحكم وفقا للشريعة Divine law ) ، كانت لا تزال فكرة محورية ( مركزية ) . واعتقد الأزرق أن مرتكبي الكبائر ( الذنوب الكبرى ) كفار مطرودون من المجتمع الاسلامى وسيصلون سعيراً ، لكن التركيز الشديد على واجب القتال دفاعاً عن مجتمع المسلمين ضد أعدائه أدى فيما يبدو الى سوء

من التهاون في الواجبات الاجتماعية المعتادة ، فعقوبة الرجم على الأقل قد جرى استبعادها في بعض الحالات .

وكان بعض البيهسية مشددن كالأزارقة أتباع نافع بن الأزرق (١٣) . فقد وافق أتباع أبي بيهس على قتل مخالفيهم من أهل القبلة واستحلوا أموالهم وذريعتهم واعتبروا ذلك حلالا وشرعيا في كل الظروف .

وهما أحدهما أبو بيهس « أنه زعم أن مبمونا كفر حين حرم بيع المملوكة ( الجارية ) في دار كفار قومنا ، وحين برىء من استحل ذلك ، وكفر أهل البيت حين لم يعرفوا كفر ميمون وصواب إبراهيم — وأهل البيت الواقعة — وكفر إبراهيم حين لم يتبرا من أهل الوقف لوقفهم في أمرهم وجحدهم الولاية عنه ، وجحدهم البراءة من ميمون ، وذلك أن الوقف لا يسع على الأبدان ، ولكن يسع على الحكم بعينه ما لم يوافقه أحد من المسلمين ، وإذا وافقه أحد من المسلمين لم يسع من حضر ذلك الا يعرف من أظهر الحق ودان به ، ومن أظهر الباطل ودان به (١٤) .

وهذا مثال لطيف يبين طبيعة فكر الخوارج المتسم بكثرة الانتسابات والخلافات والشقاق وضيق الأفق ، ومع هذا

---

(\*) ينقل من مقالات الاسلاميين ما يوضح الفكرة « ... وكان رجل من الاباضية يقال له ابراهيم أفتى بأن بيع الاماء من مخالفيهم حائز ، فبرىء منه رجل يقال له ميمون ومن استحل ذلك ، ووقف قوم منهم ( وقفوا أى امتنعوا عن ابداء الراى فلم يقولوا بتحريم أو تحليل ) وكتبوا يستفتون العلماء منهم عن ذلك ، فأفتوا بأن بيعهن حلال ، وهتبن حلال في دار التقية . ويستتاب أهل الوقف من وقفهم في ولاية ابراهيم ومن أثار ذلك ، وأن يستتاب ميمون من قوله . وأن يبرأوا من امرأة كانت معهم كانت وقتلت شحات قبل ورود الفتوى ، وأن يستتاب ابراهيم من عده لأهل الوقف في جحدهم الولاية عنه وهو مسلم يظهر اسلامه ، وأن يستتاب أهل الوقف من جحدهم البراءة من ميمون وهو كافر يظهر كفره ، فأما الذين وقفوا ولم يتوبوا من الوقف وثبتوا عليه فسموا الرافقة وبرئت الخوارج منهم . وثبت ابراهيم على رأيه في التحليل لبيع الاماء من المخالفين ، وتاب ميمون ... » ، ص ١٨٨ — ١٨٩ طبعة المكتبة العصرية — بيروت .

من مبدأ ( الحكم لله ) (\*) هو مبدأ أساسى من مبادئهم وهو مبدأ جدير بالاحترام .

وثمة اتجاه معتدل بين الحوارح يميله مرقه النجدات أو السجديه وهم أصحاب نجدة بن عامر الحنفى ، وقد طهر النجدات على مسرح الأحداث فى وقت متأخر عن الأزارقة لكنهم — أى النجدات — كانوا قد أفرغوا كل ما فى جعبتهم وانتهوا تقريبا بحلول عام ٧٣ هـ ، بينما استمر الأزارقة فى الشرق الإسلامى حتى سنة ٧٨ هـ . وقد أباح نجدة « التقييه Prudent fear » ولو بالكلمة ، ولم يكن نجدة يتوقع أن ينضم اليه أحد فى حربه ضد الكفار ( المترجم : الكفار فى مصطلح الحوارح هم كل من حالقهم فى رأيهم حتى ولو كان مسلما ) ، فقد كان هذا عملا من النوافل ( غير مفروض ) Supererogation وهو عمل جدير بالثناء لكنه ليس الزاميا ( ليس فرضا not incumbent ) ؛ لذلك فإن القعود « أى البقاء فى البيت وعدم الخروج للقتال » ليس ذنبا فى رأيه ، وفى الوقت نفسه بدا مساهلا فى تبرير الذنوب ، فعذر بالجهالات « اذا أخطأ رجل فى حكم من الأحكام من جهة الجهل » ، وقال أتباع نجده : الدين أمران : أحدهما معرفة الله ومعرفة رسله عليهم السلام وتحريم دماء المسلمين وأموالهم وتحريم الغصب والاقترار بما جاء من عند الله جملة ، فهذا واجب وما سوى ذلك فالناس معذورون بجهالته حتى تقوم عليهم الحجة .. فمن استحل شيئا عن طريق الاجتهاد مما لعله محرم فمعذور ..

وبعض الموفية وهم فرع من البيهسية لم يبرأوا أيضا من القعدة ( بفتح الفاء والعين ) باعتبار أن القعود أمر مشروع ، والمقصود طبعا العودة من جهاد مخالفينهم فى رأى ولزوم منازلهم ( القعود ) ( ١٥ ) .

ونصل الى مشاهيم أكثر صدقا لسبادة الشريعة ( حكم الله ) بتتبنا لآراء عبد الكريم بن عجرد والعجاردة ، ويبدو أن عبد الكريم تأثر بكل من نجدة وأبى بيهس ( بتسكين الياء ) ( ١٦ ) ويظهر لنا أثر الاعتماد على « السلوك القويم » فى بعض فروع العجاردة ، التى تألت إن الله سبحانه

(\*) يجعل الاستناد المذلل لهذا المدأ مقابلا انجليريا هو the divine law أو الشريعة وذلك يكون مقصد الحوارح هو حكم الشريعة — وليس هذا هى الحقيقة ، يعنيه مبدأ الحوارح بالاضط وانما هناك مصامير كثيرة لمصطلحهم المعروف « لا حكم لله » — ( المترجم ) \*

موضى الأعمال الى العباد ، وجعل لهم الاسطاعة الى ما كلفوا به مهم يستطيعون الكفر والايان جميعا ، فالانسان هو الذى يستطيع ان يجعل نفسه من أهل الجنة أو من أهل النار وهذا ينطوى على أن الانسان مسئول عما يفعله . فكيف سنعامل الأطفال الذين لم يبلغوا وبالنالى لم بنحوا مسؤولية كبيرة ؟

لقد ذهب نافع بن الأزرق ( مؤسس فرقة الأزريقة ) الى أن أبناء الكفرة سذهبون — كأبائهم — للجحيم ، وأبناء المؤمنين سيدخلون الجنة — كأبائهم ، وربما كان نافع بن الأزرق فى هذا متأثراً بالفرقة القبلية أو العشائرية فصبغت فكره الدينى ، ومن هنا أباح نافع وصحبه قتل أبناء الكافرين وزوجاتهم (١٧) ( المرجع : المقصود اساساً مخالفوهم فى المذهب ، فكل من خالف فكرهم فهو فى عرهم كافر ) ، وقد أقرت معظم فرق الخوارج هذا المذهب — حتى أنهم ناقشوا وضع الأطفال الذين غير آبائهم فرقتهم بعد موتهم ، أى موت الأطفال (١٨) — وظل هذا الوضع قائماً حتى زمن عبد الكريم عجرد الذى بدأ يتحقق من أن هذا الرأى ( الموقوف ) لا يتماشى مع الفضيلة والسلوك القويم ، كما أنه لا يتمشى مع مبدأ المسؤولية الشخصية ( كون الشخص مسئولاً عن أفعاله ) فكان من رايه أن الأطفال لا يمكن أن يكونوا ضمن جماعة المسلمين حتى يعتنقوا الاسلام بمحض أرائهم وهذا لا يتأنى قبل البلوغ (١٩) . ( المرجع : نفضل هنا ايراد الفكرة بالفاظ الأشعرى فى كتاب مقالات الاسلاميين : « والفرقة الأولى من العجاردة يزعمون أنه يجب أن يدعى الطفل: اذا بلغ وتجب البراءة منه قبل ... » ) .

لقد كان منطق تداعيات هذه الأفكار لا يمكن تحاشيه ، فوفقاً لما ذكره الشهرسنانى فى كتابه الملل والنحل فان عبد الكريم نفسه ظل يعتقد أن أطفال المشركين فى النار مع آبائهم ، كما كان يرى أنه تجب البراءة من الطفل حتى يدعى إلى الاسلام ، وتجب دعونه اذا بلغ (٢٠) . واعتقد ثعلبة الذى كون فرقة مهمة من فرق العجاردة أنه ليس لأطفال الكافرين ولا لأطفال المؤمنين ولاية ولا عداوة ولا براءة حتى يبلغوا فدعوا للاسلام فيقرون به أو ينكرونه (٢١) وقد ذهب ميمون شوطا

بمعيدا في هذا المجال ، فكان من رايه ان اطفال المشركين لم يتركبوا إنما ومن ثم غمهم في الجنة (٢٢) .

ومن القضايا المشابهة لقضية « الأطفال » هذه قضية « الجهل » بالشرعية ، وتمة قصة عن ابن نجدة وجيشه الذي تصرف في الفنائم بصرا لا تقتضيه الشرعية ثم اعتذر عن فعله هذا بأنه « لم يكن يعلم » أو أنه كان « جاهلا » بأحكام الشرعية فيما يتعلق بذلك الأمر ، وقد استعمل علماء الكلام هذه الرواية لوضع حدود فاصلة بين « المعرفة الدينية » الضرورية أو اللازمة « والمعرفة الدينية » غير اللازمة (٢٣) . النص كما ورد في مقالات الاسلاميين : « ثم خرج نجدة بن عابر الجنمي من اليمامة في نفر من الناس وأقبل الى الأزارقة يريدتهم ، فاستقبلهم نفر من أهل عسكر نافع وأخبروه ومن معه بأحداث نافع التي أجدها وأنهم برئوا منه وفارقوه عليها وأمرؤا نجده بالمقام وبأيعوه فمكث نجده زمنا ثم انه بعث بعثا الى القطيف واستعمل عليهم ابنه فقتل وسبى وغنم مأخذ ابن نجدة وأصحابه عدة من نسائهم فقوموا كل واحد منهم بقيمة على انفسهم ، وقالوا : ان صارت قيمهن في حصصنا فذاك وان لم نصر ادينا الفضل فنكحوهن قبل أن يتقسمن وأكلوا من الفنائم قبل أن تتقسم ، ثم رجعوا الى نجدة فأخبروا بذلك ، فقال نجدة : لم بسعكم ما صنعتم . فقالوا : لم نعلم انه لا يبغنا ، فعدرهم نجدة لجهالتهم ، فتابعه على ذلك حكم من الأحكام من جهة الجهل ، وقالوا : السدبن أمران : أحدهما معرفة الله ومعرفة رسله عليهم السلام وتحريم دماء المسلمين وأموالهم وتحريم الغصب والاقرار بما جاء من عند الله جملة ، فهذا واجب ، وما سوى ذلك فالناس معذورون بجهالته حتى تقوم عليهم الحجة في جميع الحلال فمن استحل شيئا من طريق الاجتهاد ما لعنه محرم فمعذور على حسب ما يقول الفقهاء من أهل الاجتهاد فيه ... » .

الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ١٧٤ - ١٧٥  
( طبعة بتحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد / المكتبه العصرية - بيروت ) .

( بتعبير أدق : المعرفة الدينية التى يؤدى عدم نوفرها الى الكفر ،  
والمعرفة الدينية التى ان غابت تم التماس الاعذار لغيابها ) . وقد  
تفعل أبو بيهس والبيهسيون أنفسهم أيضا بهذه القضية ، فزعم أبو بيهس  
« انه لا يعلم أحد حتى يقر بمعرفة الله ومعرفة رسول الله ومعرفة  
ما جاء به محمد ﷺ جملة ، والولاية لأولياء الله سبحانه والبراءة من  
أعداء الله والبراءة مما حرم الله سبحانه مما جاء فيه الوعيد ، فلا يسع  
الإنسان الا علمه ومعرفة بعينه وتفسيره . ومنه ما ينبغي ان يعرفه  
باسمه ولا يبالى الا يعرف تفسيره وعينه حتى يتلى به — أى يعاينه  
أو يجربه (٢٤) . وعليه ان يقف عندهما لا يعلم ، ولا يأتى شيئا الا بعلم ،  
فتابعه على ذلك ناس كثير من الخوارج فسموا البيهسية (٢٥) وسميت  
البيهسية من خالفهم من الخوارج **الواقفة** » . ومن البيهسية مركة يقال  
لهم « أصحاب السؤال » (\*) ، قالوا ان الرجل يكون مسلما اذا شهد الا  
اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله ، وتولى أولياء الله ، وبرأ من  
أعداء الله ، وأمر بما جاء من عند الله جملة وان لم يعلم سائر ما افترضه  
الله سبحانه عليه مما سوى ذلك : افترض هو أم لا ؟ فهو مسلم حتى  
يتلى بالمعمل به فيسأل ، وفارقوا « الواقفة » ، فاذا سأل وسمع  
الاجابة انتفى جهله (٢٦) .

ان تطور فكر الخوارج فيما يتعلق « بالأطفال » و « مساله الجهل  
بالسريرة » ، يبين كيف ان فكرة « الاله المعادل » كانت تتطلب دوما  
« عدلا » من مخلوقاته ، وادى هذا — بمنطق صارم لا يمكن التخلص منه —

---

(\*) هم أصحاب شبيب النجاشي . ورد في الفرق بين الفرق للمبتدأى أنهم  
يعرفون بالشبيبة لانتسابهم الى شبيب بن يربد الشيباني الكنى بأبي الصحرى ، ويعرفون  
أيضا بالمصالحية لانتسابهم الى صالح بن مسرح الخارجي .

والشبيبة — فيما يقل لنا محمد محبى الدين عبد الحميد — محقق كتاب مقالات  
الاسلاميين . ينفردون عن الخوارج بجوار خلافة المرأة وامامتها ، وقد استخلف شبيب  
أمه غزالة — وقيل روحته . فدخلت الكوفة وقامت خطيبة وصلت الصبح بالمسجد  
الجامع فقرات فى الركعة الأولى البقرة ، وفى الثانية آل عمران . ومن المراجع التى  
تناولت شبيبا وغزالة ، كما أوردها محمد محبى الدين عبد الحميد خطط المقربرى  
وتاريخ الاسلام للذهبى ، والمعارف لابن قتيبة .



الى الايمان بالمسئولية البشرية — خاصة التأكيد على فكرة أن الانسان لديه الاستطاعة لتنفيذ ما فرض عليه وهكذا نمت العقيدة المتعلقة بالقدر بشكل طبيعي من جانب واحد من جوانب هذه القضية ( قضية القدر ) كما وردت في تعاليم القرآن ( الكريم ) ( ٢٧ ) .

### ( ج ) فرق اخرى للخوارج :

لدى غرباء ادن أن ظهرت فرق خارجيه مختلفة قيل انها آمنت بعقيدة القدر الى جانب الميمنة لكننا لا نعرف عنها التفاصيل الكافية التي تجعلنا ناهمين لوجهات نظرهم . فنحن نجد الأشعرى يثنع نفسه بكفاية الملاحظات التالية :

« الحزبية وهم أصحاب رجل يدعى حمزه وقد ثبتوا على قول الميمنة بالقدر .. » .

وأما المعلوماتية (\*) فقد تفردوا بأن قالوا : من لم يعلم الله بجميع أسماؤه فهو جاهل به وإن أفعال العباد لبست مخلوقة وإن الاستطاعة مع الفعل ولا يكون إلا ما شاء الله ...

أما فرقة حارت الاباصى فقالوا فى القدر بظول المعتزله ، وخالفوا فيه سائر الاباضية وقالوا ان الاستطاعة قبل الفعل ...

أما ( أصحاب السؤال ) .. فيعتقدون فى القدر كما يعتقد المعزلة .. « ( ٢٨ ) .

ومن ناحية اخرى ، فهناك خوارج آخرون كتبون يعارضون هذه الأفكار ، فبجانب الشعبية ذكر لنا الأشعرى الخلفية والخارمية والمجهولية باعتبارهم معارضين للإرادة anti-Voluntarist وهو يسميهم « أهل الاثبات » أى اثبات القدر ( ٢٩ ) .

---

(\*) ذكرهم الأشعرى كاحدى فرق الخارمية .

وهذه المعارضة لعقيدة القدر لا تنفي ما يقال عن الربط المنطقي بين هذه العقيدة والأفكار الأساسية للخوارج . فليس هناك معارضة نابعة من اتجاه إسلامي حقيقي ، اللهم الا ما ورد على لسان عبد الكريم ابن عجرد من إصرار والحاح على فكرة الهيمنة الإلهية على كل شيء ، وتبدو نظرة شعيب قدرية أو جبرية الى حد ما . ومن الفرق الأخرى المذكورة الخازمية ، ونلاحظ انها تبدو متأثرة بالأفكار السابقة على ظهور الإسلام .

: « والفرقة السادسة من المجارده هي الخازمية والذي سفردوا به انهم قالوا في القدر بالاثبات وبأن الولاية والعداوة صفتان لله عز وجل ذاته ، وأن الله يتولى العباد على ما هم صائرون اليه . » وان كانوا في اكثر احوالهم مؤمنين « (\*) .

وثمة غموض الى حد ما في الفقرة الأخيرة وهذا يرجع في رأيي الى ما ورد في أحاديث الرسول ﷺ من أن الناس يحكم عليهم وفقا لخواتيم أعمالهم — وهي عقيدة تعد استمرارا للعقائد المرتبطة بالجبر نسبا قبل الإسلام (٣٠) .

#### ( د ) في تحقيق التواريخ :

يبدو أن الميمنية وأصحاب السؤال كانوا أول فرق الخوارج التي اعتقدت في القدر . نقول ذلك بعد تحقيق التواريخ بقدر الاستطاعة . فالمحزية ظهوروا في أواخر القرن الثاني للهجرة (٣١) .

وربما كان المعلوماتية في الفترة نفسها لانه — اذا كان النص الذي نعتبد عليه صحيحا — يبدو أنهم يوفقون بين وجهات النظر المتعارضة (٣٢) . وليس هناك ما يجعلنا نذهب الى أن حارث بن أبان كان قد ظهر في فترة باكورة . ومن ناحية أخرى ، فإن « أصحاب السؤال »

(\*) مقالات الإسلاميين ، ج ١ ، ص ١٧٩ .

كانوا من أتباع نسيب الفجراني الذي يختلط اسمه باسم نسيب بن يزيد الشيباني الذي لقي حثفه سنة ٧٧ هـ بعد فشل حركته (٣٣) ، أما ميمون فقد ظهر أيضا في وقت باكر . فقد كان خالد بن عبد الله حاكما للمراق في الفترة من ١٠٥ هـ الى ١٢٠ هـ وفي هذه الفترة قبض على عبد الكريم وسجنه ، ونلقى عبد الكريم خطابا سبق أن أشرنا اليه . والى هذه الفترة يرجع النزاع أو الخلاف بين ميمون وشعيب . لكن إذا افترضنا أنه هو نفسه الشخص الذي تنازع أو اختلف مع إبراهيم ، فإننا قد علمنا أن أبا بيهس قد تسبب آراءه ، وقد تم اعدام أبي بيهس زمن الوليد ( ٨٦ — ٩٦ هـ ) بعد أن كان نشيطا وفعالا في البصرة سنة ٦١ هـ (٣٤) . وعلى هذا ، فهناك احتمال عدم وجود فرق زمنى كبير بين ميمون وأصحاب السؤال .

## ٢ — غيلان والمرجئة

لقد تناولت هذه الدراسة الخوارج لأنه من الأيسر من حلالهم أن نفهم العلاقات المنطقية لعقيدة القدر . وعلى أية حال ، فقد كانت النظرة التقليدية هي أن المناقشات الدائرة حول القدر قد بدأها معبد الجهنى وواصلها غيلان التميمي ( أبو مروان ) . وسيكون من الملائم أن نتناول أفكار غيلان أولا .

وربما كانت الحقيقة الأساسية عن غيلان في هذا الصدد هي أن الخليفة هشام ( ١٠٥ — ١٢٥ هـ ) قد أمر بإعدامه بسبب آرائه في القدر . . أو أن هذا هو ما قيل كسبب لإعدامه . ورواية الطبرى لا تلقى لنا ضوءا كافيا على هذا الحدث ، فكل ما علمناه عن المناقشات بين غيلان ومن يدعى ميمون بن مهران الذى فوضه هشام لدحض آراء غيلان ، هو أن غيلان سأل : أكان لا بد أن ترتكب هذه الخطايا ؟ وقد رد ميمون بحجة معاكسة فتساءل بدوره : وهل تمت هذه الخطايا ضد إرادته سبحانه ؟ فحار غيلان ولم يستطع جوابا (٣٥) .

وقد أورد لنا الأشعرى عرضا كاملا لأفكاره : (٣٦) « لا يقال عن أفعال

(\*) النص بين القوسين ، ترجمة وليس منقولاً من كتابات الأشعرى التي سنوردها فيما هلى لأنها تخالف هذا النص الانجليزى .

البشر ان الله أرادها عندها لا نكون وفق منسبته ، ولا يقال أيضا انه سبحانه لم يردّها ، وانما اذا كانت موافقة مع أوامره فيجوز وقتها ان نقول انه سبحانه أرادها . فبالنسبة للفعل الانساني فانه ان كان فعل طاعة فانه يقال ان الله سبحانه قد أراد في وقته ( أى وقت حدوثه ) وان كان فعل معصية فانه يقال ان الله سبحانه لم يردّه . وهو يعتقد انه يجوز أن نقول ان الله أراد شيئا لم يحدث ، وأن شيئا حدث لم يردّه الله . وأنكر ان الله طلب من مخلوقاته أن يطيعوه بالضرورة ، أو أنه أرادهم ان يطيعوه قبل ان يطيعوه بالفعل كما أنكر انه أراد ان يعصوه قبل ان يعصوه بالفعل . . . . . بل انه — أى غيلان — يقبل أن يقال ان الله ( «فعل» ) أنسياء لا يريدّها ( ٣٦ ) (\*) .

(\*) هذا البس كما ذكرنا ترجمناه ولم نستحرجه من كتابات الأتصوى ، لاسا لم نستطع الوصول اليه ، اما البصوى المتعلقة بغيلان فى « مقالات الاسلاميين » فنوردها فيما يلى :

والفرقة السابعة من المرجئة « الغيلانية » أصحاب « غيلان » يزعمون أن الايمان المعرفة بالله الثانية ، يريد بالمعرفة الثانية المعرفة الناشئة عن نظر واستدلال والمحبة والخضوع والاقرار بما جاء به الرسول وبما جاء من عند الله سبحانه وتعالى ، وذلك ان المعرفة الاولى عنده اضطرار ، فلذلك لم يجعلها من الايمان . وذكر « محمد بن سيب » عن الغيلانية أنهم يوافقون الشمرية فى الخصلة من الايمان أنه لا يقال لها ايمان اذا انفردت ، ولا يقال لها بعض ايمان اذا انفردت ، وأن الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان .

وأنهم خالفوه فى العلم : فزعموا أن العلم بأن الأشياء محدثة مدبرة ضرورة ، والعلم بأن محدثها ومدبرها ليس باتنين ولا أكثر من ذلك اكتساب ، وجعلوا العلم بالنبي ﷺ وما جاء من عند الله اكتسابا ، وزعموا أنه من الايمان إذا كان الذى ( جاء ) من عند الله مخصوصا بأجماع المسلمين ، ولم يجعلوا شيئا من الدين مستخرجا ايمانا .

وكل هؤلاء الذين حكينا قولهم من الشمرية ، والجهمية ، والغيلانية ، والحرارية يكررون أن يكون فى الكفار ايمان ، وأن يقال إن هبهم بعض ايمان ، اد كان الايمان لا يتبعص عندهم .

وذكر « ررقان » عن « غيلان » أن الايمان هو الاقرار باللسان وهو التصديق ، وأن المعرفة بالله فعل الله ، وليست من الايمان فى قليل ولا كثير ، واعتل بأن الايمان فى اللغة هو التصديق .

والفرقة الثامنة من المرجئة أصحاب « محمد بن سيب » يزعمون أن الايمان الاقرار بالله والمعرفة فانه واحد ليس كمثلته شيء ، والاقرار والمعرفة باتبيء الله وبرسوله وبجميع ما جاءت به من عند الله مما نص عليه المسلمون ، ومثله عن رسول الله ﷺ =

والملمح المحدد لهذا الانجاء هو التأكيد على أن « اراده » الله و « فعله » متزامنان Simultaneous وربما كان غيلان يأمل بهذا أن يوفق بين فكرة قدره الله الشاملة الكلية من ناحية ، وفكرة الانفعال البشرية غير المقرره سلماً ، وبمنعبر آخر أراد أن يوفق بين فكرة القدره الشاملة لله سبحانه من ناحية وحرية الاراده البشرية من ناحية أخرى . من الواضح أنه يعتقد أن أعمال الانسان الملزمة له أو المنوطة به ليست محكومة بإرادة الله سلفاً ( وهذا يعنى أن على الانسان أن يفعلها بالضرورة وإرادته ) لكن الانسان يقول ببساطة — إذا كان ما يمارسه من عمل يمثل خطيئة — أن الله لم يرد هذا العمل ، ويفهم من قصة أوردها الطبرى أن غيلان لم يكن مستعداً للاقرار بأن ارتكاب الخطايا أمر يناقض بالفعل إرادة الله سبحانه . ومن ناحية أخرى ، فإنه يقرر أن الله قد يريد شيئاً لم يحدث The God Willed a thing which did not come about ».

= وأما ما كان من الدين نحو اختلاف الناس في الأشياء فإن الراد للحق لا يكفر ، وبذلك أنه إيمان واستخراج ، ليس مرد على رسول الله ﷺ ما جاء به من عند الله سبحانه ولا يرد على المسلمين ما نقلوه عن نبيهم رسول الله ﷺ ونصروا عليه .

والخضوع لله هو ترك الاستكبار ، وزعموا أن إبليس قد عرف الله سبحانه وأقر به ، وإنما كان كافراً لأنه استكبر ، ولولا استكباره ما كان كافراً ، وأن الإيمان يتبع بعض ويتفاضل أهله ، وأن الخصلة من الإيمان قد تكون طاعة وبعض إيمان ويكون صاحبها كافراً بترك بعض الإيمان ، ولا يكون مؤمناً إلا بأصابة الكل ، وكل رجل يعلم أن الله واحد ليس كمثله شيء ويحمد الأنبياء فهو كافر بجحده الأنبياء ، وفيه خصلة من الإيمان وهي معرفته بالله ، وذلك أن الله أمره أن يعرفه وأن يقر أن كان عرف ، ( وأن عرف ) ولم يقر ، معرفته بالله سبحانه. ويحمد أنبياءه ، فإذا فعل ذلك فقد جاء ببعض ما أمر به ، وكان الذي أمر به كله إيماناً فالواحد منه بعض إيمان .  
ولارتباط الغيانية بالشعرية نورد ما يلي

وحكى عن أبي سمر انه قال لا أقول في الفاسق الملى فاسق مطلق ، دون أن ازيد فأقول فاسق في كذا .

وحكى « محمد بن شبيب وعناد بن سليمان » عن أبي سمر انه كان يقول الإيمان هو المعرفة بالله والاقرار به وبما جاء من عنده ومعرفة العدل ، يعنى قوله في القدر ، ما كان من ذلك منصوحاً عليه أو مستحجاً بالعقول مما فيه اثبات عدل الله وبني السنية والتوحيد ، وكل ذلك إيمان ، والعلم به إيمان ، والشاك فيه كافر ، والشاك في المعرفة لا يقولون انها إيمان ما لم تصم الاقرار ، وإذا وقعاً كائناً جميعاً إيماناً » ٢١٦ - ٢١٧ .

ومعنى هذا أن الله قد ينسارك في خطيئته يرتكبها الانهيار مع أنه — أى الله سبحانه — لم يرد ذلك . أو — ببساطة — أن الله قد يفعل شيئاً دون إرادته مسبقته منه له Without previously willing them .

من الواضح أن غيلان كان يحاول التوفيق بين الهيمنة الإلهية أو القدرة الإلهية المطلقة من ناحية ووقوع الشر ( بأمره ) من ناحية أخرى ، لذا فقد حاول التعامل مع مصطلحي « إرادة » الله « وفعله » ونحاسى أن يكون وقوع الشر بناء على « طلبه Command » ، لكنه أيضاً قد يكون اعتقد أن هناك مجالا معيناً قد استثناه الله بإرادته من إرادته وهيمته المباشرة وأوكله للبشر ( رغم أننا لا نجده استخدم فعل فوض — من التفويض — أى تفويض البشر ) أى أوكل فعله للبشر . وإن شيئاً كهذا المعنى بنطوى على عبارته « كل ما كان من فعل الله » .

ويجب أن نتذكر أنه حتى الآن ليس ثمة إلا القليل في طريقة تحليل النشاط الإنساني ( الفعل البشرى ) . فوفقاً لما يقوله غيلان مان « استطاعة » الإنسان تعنى — ببساطة — قدرته الجسمية physical fitness (٣٧) ( أو لياقته البدنية التى تجعله قادراً على أداء ما هو مكلف به ) وعلى هذا فما أوكل إليه هو — فى الأساس — السيطرة على قوته البدنية ( طاقاته الفيزيائية ) . وفى الوقت نفسه فقد كان غيلان مبكراً ثاقب النظر بالتأكيد ، كما يتضح هذا من تفرقه بين المعرفة الأولى والمعرفة الثانية (٣٨) فالمعرفة الأولى ( اضطرار ) ؛ لذا فهى ( بدائية ) أو « مبدئية » أو « أولية » ؛ ومن ثم فهى ليست من الإيمان ، أما المعرفة الثانية فناتئة عن نظر واستدلال فهى « اكتساب » وللتوضيح نقول : بأن لكل شئ موجد — هذا معرفة أولى ، ومعرفة ثانياً أن هذا الموجد واحد لا هو اثنان ولا ثلاثة ولا أكثر — هذا معرفة ثانية أى معرفة احتاجت الى تأمل وتدبر .

مثل هذه الملاحظات تمكنا من الاطلسال على نسق الأفكار System of thought ؛ لكنها ليست كسافية لجعلنا نتيبن بوضوح موضع مقيدة القدر ضمن هذا النسق . وهذا يقتضى أن نعرف عقائد المرجئة بشكل عام ذلك لأن غيلان ( بفتح الهمزة وتسكين الياء ) قد

النسق بهذه الفرقة أكثر من التصاقه بالفرق الأخرى وربما عرضت أفكار المرجئة لسوء فهم أكثر مما تعرضت له الفرق الإسلامية الأخرى. فالمرجئة — إلى حد كبير — رواد السنة (يشكلون من حيث الفكر أسباه أهل السنة الأوائل Forerunners of-orthodoxy (٣٩) .

لكن بمرور الوقت جنح الكتاب المسلمون المهتمون بباريح الفسرد والمذهب إلى تناول عقائد السنة أو علماء الكلام المدافعين عن عقائد السنة وأهملوا أفكار المرجئة ، كما أهملوا الدفاع عن بعض الأفكار القليلة النى نسبت إلى هؤلاء المرجئة والتي اعتبرها السنة خروجاً عن الدين الصحيح ( هرطقة ) (٤٠) . ومن هنا فكل ما لدينا من أحكام عن المرجئة هى فى الحقيقة أحكام — إلى حد ما — مناهضة لهم ، نسجة الأحكام المسبقة ، ولم يعمل الدارسون الغربيون فى القرون الأخيرة شيئاً لتحسين هذه الأفكار أو تطويرها بتقديمهم مقارنات غير ملائمة بالأفكار المسيحية . فالمرجئة ليسوا من أنصار « الخلاص بالإيمان » « Salvation by faith بدون عمل ، ولا هم « مهادنون » أو « متسامحون » فى مواجهة « المتشددىن » أو ما يمكن أن نطلق عليهم « المتزمتون » أو « المقطهرون » puritanism الخوارج .

فالفكر الجماعى ( أفكار المجتمع the thought of Community ) أو فكر الجماعة أو أفكار المجتمع تلعب دوراً كبيراً جداً فى المناطق العربية أكثر بكثير مما يمكن أن تتخيله العقاسة الأوربية الفردية . individualistic West . فالسؤال الذى اتخذ شكل قضية بين الخوارج والمرجئة هو : ما الذى يجعل الفرد عضواً فى الجماعة ( الإسلامية ) ؟ وما الذى ينهى عضوبته تلك ؟ وهو ما يمكن أن نطلق عليه مصطلح التاريخ الأوربى ، الطرد من رحمة الكنيسة Excommunication ( بمعنى الخروج عن نهج الجماعة أو بمصطلح كتب علم الكلام : من الذى يستحق أن نبرأ منه — المبرجم ) ومن الضرورى ألا نجعل المصطلحات المسيحية تبعداً عن المعانى المقصودة فى الفكر الإسلامى . فآفكار الخوارج عامرة بالفاظ على شاكلة ( تبرأ ) و ( تولى ) والمقابل الانجليزى

الذى أفضله عادة لتبرأ هو « dissociated himself » ، أما تولى ما أفضل أن أجعل لها مقابلاً انجليزياً « associated » أو « Counted as friend » ، والذى لا شك فيه أن المفاهيم القبلية القديمة قد اسهمت في هذه الصبغات ، فالمشاعر الدينية الحقة والوحيدة عند العربى قبل الاسلام كانت مرتبطة بتقبله (٤١) .

فخلاص الفرد في حد ذاته لم يكن امراً ذا بال ، وإنما كان مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالجماعة ، فالمرء يدخل الجنة بأن يكون عضواً في جماعة ( أهل الجنة ) في الوقت الذى يكون العالم كله — خلا جماعته هذه — من أهل النار أو أعضاء في جماعة أهل النار (People of Paradise and people of Hell) . وقد شكل مجتمع المدينة زمن النبى ( ﷺ ) نموذجاً أو مثلاً (٤٢) وبالنسبة لغيره استنبطت الألفاظ الاصطلاحية من هذه المرحلة ، فمصطلح الهجرة بمعنى الخروج الى الحرب لملافاه الوثنيين ( وظل هذا المصطلح يستخدم حتى لو كان مضمونه يعنى النور أو المرد ضد قائد المسلمين أو زعيمهم أو بعض من ولاته ) . نسبة حالة حرب بين ( أهل الجنة ) و ( أهل جهنم ) ومن الناحية المالية ليس تمة أخذ أو عطاء بين المعسكرين . ومن الواضح أن قيام أى معسكر من المعسكرين أنفى الذكر بتفسير الأمور من جانب واحد سبؤدى حتيا الى تعصب كتعصب الخوارج .

لقد كان الخوارج مهتمين بالمحتوى الفكرى والمحتوى السلوكى أو الأخلاقى على سواء . فالجماعة الحقيقية عندهم كانت هى الجماعة المكونة من جماعة المؤمنين الذين يؤمنون إيماناً حقيقياً ، ولا بد من اراحة كل مظهر من مظاهر الكفر عند هذه الجماعة واتصائها بعيداً . فالنجدات مثلاً يؤمنون بأن :

« الدين أمران : أحدهما معرفة الله ومعرفة رسله عليهم السلام وتحريم دماء المسلمين وأموالهم وتحريم الغصب ، والإقرار بما جاء من عند الله جملة فهذا واجب وما سوى ذلك فالناس معذورون بجهالته حتى تقوم عليهم الحجة . . . » (\*) (٤٣) ان بدايات هذا الفكر تذكرنا بأفكار المرجئة



وقى الوقت، مسسه مفد كاتب أفكار الحوارج ووجهات نظرهم بالنسبة للساوك السوى او النصرف الصحيح أو الأحلاق الحسنة ، غالباً أنكاراً محدودة . فقد نحدبوا بالباكيد عن الحطايا الكبرى الى اسموها الكبانر لكن هذا المصطلح لم يكن بعنى عندهم بالاضبط ما يفهمه المسجبون من مصطلح « الخطيئة المهمة للروح Mortalism » ، وهى الخطيئة التى يعين على المجمع نبذ مرتبتها من الجماعة . . وفد اتفق الحوارج — منها عدا النجدات — على أن كل كبيرة أى كل خطيه كبيره بمثابة كفر (٤٤) . وكان من نتيجه المطالبة بهذه الاستقامة « الخرايمه » أو « المبالع فيها » أو الى لا تناسب مع الطبيعة البشرى (\*) ن حاون بعض الحوارج فى بعض الأحياء أن بتلوا من عدد المحادر أو عدد ما يمكن اعباره من الخطايا ، حى انه يقال أن البيهسيه اعبروا السكر من الأمور المشروعة ديناً وأسقطوا العقوبات على بارك الصلاه ويجنه سكره (٤٥) . وكان الغرض من هذا ايجاد طرائق محلقة للتعامل مع الحالات التى تنهك فيها الشريعه ( يحرق فيها القانون ) غير « البراءة » أو الطرد من الجماعة .

والفكرة التى لاقت بعض التحبيذ والقبول كانت هى فكرة « الوقف » أو « التوقف عن اصدار الحكم » Suspension of judgements ومن ذلك وجهة نظرة الصفرية عن الزناة :

« نفق فيهم ولا نسميهم مؤمنين ولا كافرين » (٤٦) . وقد سبق أن ذكرنا خبر أولئك الذين توقفوا فى الحكم على مدى شرعية شراء جارية ( حيث حدث خلاف فى الراى بين ميمون وابراهيم ) (\*\*) اذ ظهوراً كفرقة

(\*) استخدم المؤلف عبارة . Romantic & unworldly strictness.

(\*\*) النص كما ورد فى مقالات الاسلاميين فى الطبعة التى بين أيدينا « وكان رجل من الاباضية يقال له « ابراهيم » أفتى بأن بيع الاماء من مخالفهم جائز ، فبرئ منه رجل يقال له « ميمون » وممن استحل ذلك ، ووقف قوم معهم ، لم يقولوا بتحليل ولا بتحريم ، وكتبوا يستفتون العلماء منهم فى ذلك ، فافتوا بأن بيعهم حلال ، وهبتن حلال فى دار التقية ، ويستتاب أهل الوقف من وقفهم فى ولاية ابراهيم ومن أجاز ذلك ، وإن يستتاب ميمون من قوله ، وإن يبرأوا من امرأة كانت معهم ( كانت ) =

مستقلة عرفت « بأهل الوقف » أو الواقفة وكانوا «سازنن لفرقه البيهسية (٤٧) » .

ولم نكن فكره « الوقف » أو « التوقف في الحكم » الا مرحله أولى نحو نهكن المختلفن في الراى من العيس معا ( فكره قبول الآخر ) .

وقد طبقت هذه الفكرة في أمور أخرى غير ما سبق ذكره ( مسألة بيع الجارية ) وقد يكون في النص التالي بعض الأفكار التي نعود للمرجئة :

« ومن البيهسية فرقة بسهون النسبيه وذلك أن شيبيا وقسفت في صالح وى الراجعة فقالوا : لا ندرى أحق ما حكم به صالح أم جور ، وحق ما شهدت به الراجعة أم جور ، فدرئت الخوارج منهم \* وسومهم مرجئة الخوارج .. » (٤٨) (\*) .

( وليس من المهم أن نذكر أن أهل السؤال أو أصحاب السؤال كانوا من المؤيدين الأوائل للموقف القدرى وهو الموقف الذى اتخذته جماعة شبيب ) .

وعلى أية حال ، فقد نقدم المرجئة خطوة أخرى أكثر تقدماً من « الوقف » أو « التوقف عن اصدار الحكم » . وربما كان الارجاء يعنى : « تأخير حكم صاحب الكبيرة الى يوم القيامة » ، فلا يقضى عليه بحكم ما فى الدنيا من كونه من أهل الجنة ؛ أو من أهل النار » (٤٩) .

---

= وثمة فئات قبل ورود الفتوى ، وأن يستتاب إبراهيم من عذره لأهل الوقف فى جحدهم الولاية عنه وهو مسلم يظهر اسلامه ، وان يستتاب أهل الوقف من جحدهم البراءة عن ميدهون وهو كافر يظهر كفره ، فأما الذين وقفوا ولم يتوبوا من الوقف وثبتوا عليه فسموا « الواقفة » وبرئت الخوارج منهم ، وتبت ابراهيم على رأيه فى التحليل لبيع الاماء من المحالفين ، وباب ميهون ، ص ص ١٨٨ - ١٨٩ .

(بلا) المال والنحل للسهرستانى ، ص ١٣٩ من طبعة دار المعرفة ، بيروت .

وبعبارة أخرى ، فان صاحب الكبيره يعامل في الدنيا كموثمين وعاشقو  
في جماعة المؤمنين . والتعبيرات الاصطلاحية المعبرة عن هذا المعنى هي  
ان « الدار دار ايمان ، واهلها مؤمنون اللهم الا ممن أعلن كفره  
صراحة » (٥٠) أما الخوارج فيميلون الى اعتبار العالم « دار كفر » (٥١)  
ويظل الايمان كفكرة بمعنى ما هو ضرورى لتأهيل الشخص ليكون عضوا  
في جماعة المؤمنين ( اهل الجنة ) والتأكد الجديد هو ان الايمان لا يسهل  
كل ما فرضه الله على مخلوقاته — كما يقول الخوارج (٥٢) .

وبنينا بجعل هذا — بوضوح — من الممكن للمعارضين أن يقولوا ان  
المرجئة يدخلون مرتكبي الكبائر في زمرة المسلمين ، الا أن هذا لا يعنى  
أنهم يستهينون بارتكاب الذنوب . حقيقة ان هناك بعض المطرغيين  
منهم يقولون انه لا ينفع مع الكفر طاعة ولا نضر مع الايمان معصية ،  
بل وقولهم ان احداً من أهل القبلة لن يدخل النار ، ومع هذا فبطل هذه  
الأقوال لا تعنى أن مرتكبي الذنوب من المسلمين لن يحاسبوا على  
ما ارتكبوه ، رغم الاختلاف في طبيعة العقاب : هل يدخلون النار أم لا ؟  
وان دخلوها هل يخلدون فيها أم لا (٥٥) . وما يفرق المرجئة عن الخوارج  
هو تكرار فكرة العفو والمنفرة ، فأبو معاذ النهيى على سبيل المنال  
سعتد أنه في يوم القيامة اذا كانت الأعمال الصالحة أكثر ، دخل صاحبها  
الجنة وان كانت أفعاله السيئة أكثر فلما أن يعاقبه الله أو يرحمه  
بفضله (٥٦) ويظن غيلان ان الله سبحانه قد يعفو عن الخطاة ، لكنه  
— سبحانه — يعامل كل الخطاة المعاملة نفسها (٥٧) ، وآخرون يعتقدون  
أنهم سينجون من عذاب النار بفضل شفاعة النبی (٥٨) .

ونخلص من هذه المناقشات الطويلة نسبياً بأن المرجئة ليسوا أقل  
من الخوارج تشرباً بفكرة أن العدل الالهي يقتضى ( أو يطلب ) عدلاً من  
مخلوقاته . ومن الشائق أن نلاحظ كيف أن عبارة ( أهل القبلة ) قد  
حلت محل عبارة ( أهل الجنة ) مما يشير الى أن مجتمع المسلمين يضم  
بين جنبه الآخرين غير أهل الجنة .

ان التأكيد على هذه النتائج قد وصح الوضع السياسى للمرجئه .  
ويتفق ما ذكره النوبختى فى كتابه فرق الشيعه مع بقية معلوماتنا عن هذه  
الفرقة ، ومن هنا يمكننا الأخذ به :

« بعد ان قبل على ، تسكل أتباعه وأتباع طلحه والزبير فربما  
واحدا انضم الى معاوية بن أبى سفيان ولم يبق من أتباع على الا جماعة  
صغيرة هم الذين أصروا على أحقية على بالامامه بعد النبى .....  
وقد أطلق عليهم اسم المرجئه لانهم انضموا للمناوئين ( كل من معاوية  
وعلى ، وكل من على والمناوئين له ) واعتبروا أهل القبلة جميعا مؤمنين  
بإعلانهم ذلك الايمان ، وأنهم يرجون لهم الصفح والغفران من الله  
( ومن العمل ( رجا — برجو ) سموا مرجئه » (٥٩) (\*) .

وهذا يعنى أن بدايات المرجئة يمكن تتبعها عند مؤدى بنى أميه .  
وكانت أفكارهم — أى المرجئة — فى جانبها السياسى التطبىقى تعنى أن  
الحاكم بغدو مقبولا اذا عرف عنه تمسكه بأساسيات الدس حتى ولو  
ارتكب بعض الأمور التى تؤخذ عليه وعلى هذا مقد قدم المرجئه للدولة  
الاسلامية ( النص : المملكة العربية ) المبررات التسرع به الى لم يكن لها  
أن تستمر بدونها .

وعلى أية حال ، فبسبب فكرتهم عن العدل وجدناهم قد تحولوا  
الى موقف المعارضة فى حوالى أواخر الدولة الأموية .

**وقد ذكر لنا النوبختى أن وجهة نظر غيلان والآخرين كانت كالتالى :**

« كل مستود على الامامة يستحقها ما دام لديه علم بالكتاب  
والسنة ، وما دام هناك اجماع على امامته » (\*) (٦٠) وهى مقولة ذات

---

(\*) لم يتمكن من ايراد النص من النوبختى لعدم تمكننا من الحصول عليه ، وما بين  
التوسين ترجمه عن النص الانجليزى . وليس مقلا من نص النوبختى — ( المترجم ) .  
(\*\*) ترجمنا هذه الفقرة ولم ننقلها من المصدر الاسلامى . هناك هو المتأبل  
الانجليزى كما أورده المؤلف

Every holder of the imamate deserves it, provided he has knowledge  
of the book and the sunna, and holds the imamate by the agree-  
ment of the whole community.

بعتين أو حدين ، ويمكن استنخدامها لا لمجرد دعم معاووه وبأبيده . وإنما لاضفاء الصبغة الشرعية على حكمه ، كما أنها — أى هذه المقولة — كانت ثوره أو عصيانا ضد بعض الخلفاء الذين ابوا بعده ، ماحدى الروايات عن مقتل غيلاس توضح لنا أنه لم يلق حفه لمجرد عقيدته فى القدر ، مقد كان قد تعرض للنقد بشكل واضح لمجهل السباسب المالية لعمر الثانى لعدم استنخدامه الثروة التى تم تجميعها باسم فقراء الأرض (\*) (٦١) . وفى الترق ساعد المرجئة كما يهبطهم حارث بن سريج وكابيه جهم بن صفوان — فى توحيد الانجاهات المختلفه للمعارضه الدينيه للحصول على حقوق المواطنه الكامله للمسلمين الايرانيين (٦٢) . وعلى هذا فبينما لدينا الكثير الذى يمكننا قوله عن محاولات الأمويين فى اواخر الدولة الأموية القضاء على عقيدته القدر لأنها بدأت جعل الناس أقل ميلا للخضوع للنظام القائم ( الخلافة الأموية ) (٦٣) ( رغم أن جهم من الناحية العملية كان ينظر إليه كمعارض متطرف لعقيدته القدر ) ، إلا أنه يبدو أكثر قبولاً أن ما عارضوه حفا ، كان وجهات نظر أخرى عادة ما يكون مصاحبة لعقيدته القدر وهى — مهلبا — مستتقة من مكره العدل .

وبفى كير من الأفكار المتعلقة بالمرجئة عامضه . والفرقه الى وضحا الباحث فنسنك (٦٤) Vensinck بين الايمان والاسلام قريبه من التفرقة التى نرحها المرجئة بين الايمان من ناحية والانماء الى مجنم اهل الجنة من ناحية أخرى ( بين الايمان من ناحية وعضوية مجتمع اهل الجنة من ناحية أخرى ) ، رغم أن المصطلحات قد جرى استنخدامها بشكل مختلف . وقد يبدو معقولاً أن نفرض أن المرجئة كان لديهم ما يفعلونه ازاء هذا الفصل distinction الآنف ذكره منذ ظهوروا على الساحة الفكرية فى بداية الدولة الأموية . ومرة أخرى نجد أن مجال النقاش

---

(\*) لأهية النص والفكرة ونظرا لعدم تمكننا من الحصول على كتاب المسة لاس المرتضى وهو الكتاب الذى يدل عنه المؤلف هنا . بحسب ايراد النص الانجليزى بالاصاحه لنا هو وارد بالمتن

he had apparently criticised the whole fiscal policy of Umar II as unrighteous in that he did not use the wealth he was amassing, on behalf of the poor of the land.

( أو الموضوعات المحورية التي نناولوها ) لم يكن واحدة ، مضمون مصطلح الايمان ودلالاته ربما يكون قد عبر في الحقبة الأخيرة من القرن الثانی للهجرة عندما لم يعد الخوارج وقضية البراءة Excommunication يشكلون قضايا سياسية فعالة . وعلى أية حال فإن ما هو واضح في فكر المرجئة هو — لحسن الحظ — ما هو الأكثر أهمية لأغراض دراستنا الحالية . لقد كان المرجئة يتحركون في دائره الأفكار نفسها الى تحرك فيها الخوارج . ولم يوضع فواصل حادة بين الفكرين الا مؤخراً . فقد أدرج الشهرستاني في كتابه الملل (٦٥) غيلاں واتباعه وتلاميذه بين الخوارج كما أدرجهم أيضا بين المرجئة ، كما أن الواقع والسببية من الخوارج بدوا قريبين جدا (٦٦) من المرجئة . ورغم أن الفئتين كنيت تعارض كل منهما الأخرى بمرارة ، الا أن المؤكد أن بينهما أرضية واسعة مشتركة من الأفكار . ان دور غيلاں المهم في علم الكلام الاسلامي نعرزه النتائج التي توصلنا اليها في القسم الأول من هذا الفصل . معتقده القدر مرتبطه ارتباطا وثيقا بفكره المسئولية البشرية ، ومكره المسئولية البشرية بدورها مرتبطة بذلك الجانب من الوحي الاسلامي الذي يؤكد على الاله العادل الذي يطلب العدل من مخلوقاته .

### ٣ — القسدية

حتى الآن ليس هناك ما يقال عن القديسة الذين كسان بتوقع أن يدلونا على أصل هذه العقيدة ( القديرة ) التي ندرسها . كل ما في الأمر اشارات معبد الجهني الذي حقق شهرة باعتباره رائد المناقشات حول القدر . فمعلوماتنا في هذا المجال مستقاه اساساً من منفرقات لا تعين على الوصول من خلالها لأفكار متكاملة . وعلى أية حال ، فإننا الآن قد كونا صوره — الى حد ما — عن أصل المعتقد ( القديري ) وأطللنا اطلالة عامة ؛ مما ساعدنا على تكوين صورة أكثر تفصيلا وأشد وضوحا .

#### ( ١ ) استخدام الكلمة ( قديرة ) :

لاحظ نالينو Nallino في مقال موجز عن أصل كلمة قديرة واستخدامها أنها منذ البداية بدت كلمة غريبة ، فالكلمة « قديري » التي

كان لا بد أن نعنى ذلك المؤمن بقدر الله iivine Qadar ، نسر أيضاً — بالضبط — الى العكس . وقد ذكر نالينو التوضحات المختلفة الى قدمها الباحثون المحدثون بم قدم اقتراحه هو — أى اقتراح نالينو — الذى حظى بقبول من عدد كبير من الباحثين . فقد تمحورت المناقشات فى القرن الهجرى الأول دائماً حول القرآن وكان هناك أناس استغرقت المناقشات فى القدر، أوقاتهم ، فأطلق عليهم القدرية دون أن معنى ذلك استنفاهم وجهة نظر دقيقة عن القدر واتبا مجرد رعبهم فى منافسهم الموضوع (٦٧) .

ومن المفيد أن نقارن ذلك بما ورد فى كتاب الإبانة للأشعرى :

« زعمت القدرية : أنا نسنحق اسم القدر ، لأنا نقول : الله تعالى قدر الشر والكفر ، فمن يثبت القدر كان قدريا دون من لم يثبت : ويقال لهم : القدرى هو من يثبت القدر لنفسه دون ربه ، وأنه بقدر على أفعاله دون حاله ، وكذلك هو القول فى اللغة ، لأن الصائغ هو من زعم أنه يصوغ دون أن يزعم أنه يصاغ له ، والنجار هو من يصف النجاره الى نفسه دون أن يزعم أنه ينجر له . فلم أنتم زعمون : أنكم تقدرون أعمالكم وتفعّلونها دون ربكم ؟ فقد وجب أن يكونوا قدريه ولم تكن نحن قدريه لأننا لم نضف الأعمال الى أنفسنا دون ربنا ولم نفل أنا نقدره دونه ، وقلنا انها تقدر لنا . ويقال لهم : اذا كان من أثبت التقدير لله كسان قدريا فيلزمكم : اذا زعمت أن الله تعالى قدر السماوات والأرض وقدر الطاعات ، فوجب أن نكون قدريه (\*) (٦٨) . فاذا لم يلزمكم هذا فقد بلل قولكم ، وانقض » .

وهذا النص لا يناقض ما ذكره نالينو Nallino فمع أن الأشعرى قد لا يكون عارفا بالأصل الحقيقى لهذا المصطلح الا أن نصه موضح عدة نقاط :

---

(\*) رجعا فى مقارنة هذا النص للإبانة فى أصول الديانة للأشعرى ، الذى حقيقه عباس هباغ .

١ - « القدرية » كانت تستخدم في البداية كلقب ( وكذلك الأمر بالنسبة لكثير من أسماء الفرق ) وكان من يلقب بالقدرى أو يطلق عليه هذا الاسم ، يصبح مستاء جداً ( ربما كان ذلك لأنه كان يقال ان القدرين يتسبون القدر لأنفسهم ) وحاول كثيرون الصافي صفة القدرية بخصومتهم . والجدير بالذكر ان كتاب المعتزلة كالخياط وابن الرنضى لم يستخدموا هذه الكلمة ( قدرى ) أبداً (\*) .

٢ - يبدو ان الأشعرى يسر القدر بمعنى القدره على السعس الايجابى أو الفعل الايجابى داه - وهى اى الكلمة مساوية في العالب لكلمة تقدير ، وقد أوضح ذلك في كتابه مقالات الاسلاميين (٦٩) . وقد سجل لنا استخدامها مثابها لأساذه الجبائى :

« ان معنى الخالق أنه يفعل افعاله مفدره على مقدار ما دبرها عليه ، وذلك هو معنى قولنا في الله : انه خالق ، وكذلك القول في الانسان اذا وضعت منه افعال مفدره .. » (٧٠) (\*\*) .

من هنا يتصح أن مصطلح القدرية لم يكن يطلق على « فرقة » بعينها أو « مذهب » بعينه أو مجموعة من الناس يعتقدون معتقداً خاصاً ، كمصطلح الخوارج مثلاً ، ومن هنا فقد نشأ اضطراب عن المقصود بالقدرية وماذا تعنى ؟ فنحن لا نعلم سوى أن القدرية هم الذين يؤمنون بعقيدة القدر (٧١) ، فليس من كتابات ذات قيمة بهذا الشأن سوى الكتابات التى كتبها مؤلفون متقدمون زمننا مثل «شمش» والأشعرى .

#### ( ب ) كتابات المؤلفين المنقذين :

نورد فيما يلى بعض ما ورد في مقالات الاسلاميين للأشعرى :

« عن مصار الأضمال » . وللخوارج في الأطفال ثلاثة أقاويل :

(\*) غابلق النص الذى قدمه المؤلف على -١- ورد في مقالات الاسلاميين للأشعرى . تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، ج ٢ ، ص ٢١٨ ( المكتبة العصرية - بيروت ) .  
(\*) غابلق النص الذى قدمه المؤلف على ما ورد في مقالات الاسلاميين للأشعرى . تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، ج ٢ ، ص ٢١٧ ( المكتبة العصرية - بيروت ) .



١ — صنف منهم يزعمون أن أطفال المشركين حكم آباؤهم .

٢ — والصنف الثانى منهم قال بأنه جائز أن يؤلم الله سبحانه في النار أطفال المشركين على غير المجازاة لهم ، وجائز ألا يؤلمهم ، وأطفال المؤمنين يلحقون بآبائهم لقوله عز وجل : ( والذين آمنوا واتبعتهم دريتهم بأيمان الحقنا بهم ذرياتهم ) .

٣ — وقال الصنف الثالث — وهم القدرية — أطفال المشركين والمؤمنين في الجنة .

( الصفحة ١٢٦ — ج ١ ، ٨ ) ( \* ) .

« في طاعة لا يراد بها الله » . اختلفت المعرلة في ذلك :

١ — فزعم زاعمون منهم انه لا يجوز أن يطيع الله من لم يرده بطاعه، ولم يتقرب اليه بها، وأنكر أن يكون في الدهرية طاعة لله أو معرفة أمر، والقدرية يعيرون من خالفهم مع القدر ، وأهل الحق يسمونهم قدرية وبسمونهم مجبرة وهم اولى بأن يكونوا قدرية من أهل الاثبات .

٢ — وقال قائلون منهم ممن أنكر القول بطاعة لا يراد الله بها : ليس من المشبهة معرفة الله ، لا يكونون مطيعين له ، ولكن في القدرية معرفة الله اذا كانت موجودة ، وكذلك فهم طاعة الله عز وجل .

٣ — وقال قائلون ممن أنكر القول بطاعة لا يراد الله بها : ان أفعال الجاهل بالله كلها جهل بالله ، وليس أحد من الجاهل بالله مطيعا . وهذا قول ( عبّاد ) « ( ص ١/١/٤٣٠ ) ( \*\* ) .

كان أبو شمر قدريا ( ص ١/٤٧٧ — ٩ ) ( \*\*\* ) .

( \* ) هذا بالنسبة للطبعة التي رجع اليها المؤلف ، أما نحن فقد قارنا ما أورده بالطبعة التي حققها محمد محيي الدين عبد الحميد . ج ١ ، ص ٢٠٥ .

( \*\* ) هذا بالنسبة للطبعة التي رجع اليها المؤلف ، أما الطبعة التي حدثنا منها النص فهي الطبعة الآتية ذكرها ، ج ٢ ، ص ٥١١٥ .

( \*\*\* ) هذا بالنسبة لطبعة الأشعرى التي رجع اليها المؤلف - انظر التعليقات والاشارات المرجعية بأحر هذا الفصل - ( الترجمة ) .

وفى سياق شرح وجهة نظر معمر ذكر أن الله له الاستطاعة أو القدرة على الحركة لا القدرة لأن يتحرك ، وقد عارض أهل الحق أهل القدر ، ومعمر فى ذلك ..... ( ص ١/٥٤٩ - ٦ ) .

يعتقد القدرية — وهم فى ذلك مثل المعتزلة ما عدا السُحسام — أن الله سبحانه لبس له قدرة على الأشياء التى أعطى الانسان قدرة عليها ( ص ١/٥٤٩ - ٩ ) .

هذه هى الاشارات — فيما أعلم — عن القدرية فى كل كتاب مقالات الاسلاميين للأشعرى . النص الأول يفيد ما اكدها من ارتباط عقيدة القدر بالخوارج ، والاشارة الثالثة تفيد ارتباطها بالمرجئة ( لأن أبساُ سمر من جماعة من المرجئة مرتبطين بغيلان الذى يصنف أحيانا كمرجئى ويدرج ضمن الخوارج بل وضمن المعتزلة أيضا (٧٣) أما ربط معمر بالقدرية فأمر جديد وشائق وليس لى من تعلق مفيد عليه ، ولا على هذا النص الأخير ( الذى أورده أنفا ) .

وفى كتاب الابانة للأشعرى وردت « القدرية » تسع مرات وورد أهل القدر مرة واحدة (٧٤) . وفى بعض هذه الاشارات ما يفيد أن القدرية هم المعتزلة وفى بعضها الآخر ما يفيد ارتباطها بعقيدة القدر وما يتصل بها ، وأكثر الاشارات طرانة هى التى تنص على أن القدرية يعتقدون أن الله لا يعرف شيئا الا بعد أن يكون (٧٥) وهو ما يعتقد معظم الروافض بما فيهم هشام بن الحكم (\*) والسككية وغيرهم (٧٦) . ومن الأفكار القريبة المنسوبة للقدرية أن الله خلق الخير والشيطان خلق الشر وأخيراً فمن الأمور المربكة والمحيرة أن الأشعرى أشار للقدرية فى وسط سوق أدلته ضد الجهمية التى تقول بأن الله هو المريد والفعال ، ولم يزل مريداً فاعلا (٧٨) *God is eternally willing and powerful* .

---

(\*) هو هشام بن الحكم الكوفى المشبه . قال اسحق النديم هو من أصحاب جعفر الصادق هذب المذهب وفتق الكلام فى الامامة . ومن كتبه : الرد على المعتزلة وهى التوحيد . انظر سيرته فى الفهرست لابن النديم - ( المترجم ) .

وهذا يوضح ان القدرية بالنسبة للأشعرى كانت تنسك عرقه  
( أو جماعة من الناس أصحاب مذهب هو القدرية ) وهم طائفة من  
المتكلمين ليسوا من المعتزلة . أما الذين ذكرهم من بين الحوارج في أثناء  
الدولة الأموية أو في أواخر القرن الثاني أو حتى الثالث للهجرة فليس  
أمرهم واضحا . وإذا افترضنا أن أبا شمر كان من فرقة غيلان ( المنوي  
قبل ١٢٥ هـ ) أو تابعا لتابعه ، فإن شهرة القدرية يمكن أرجاعها إلى  
السنوات الأخيرة من دولة بنى أمية واستمرت طوال خمسين سنة  
أو نحوها زمن العباسيين حتى أصبح المعتزلة في عز أيامهم ( ربما ظل  
ذلك — أي ازدهار المعتزلة — حتى سنة ١٩٠ هـ ) ( ٧٩ ) .

وقد كتب حشيش مبحثا طويلا عن القدرية ولكنه في معظمه يسوق  
للأدلة ضدهم .

وسنورد فيما يلي ما ذكره حشيش عن « القدرية » : طبيعتهم  
وعقائدهم . قال : تتكون القدرية من سبع فرق أو مجموعات . تعتقد  
إحداها أن الحسنات والخير من الله أما الأعمال الشريفة والمنحطة  
فمن أنفسها themselves ، لهذا فهم لا ينسبون أية صفة قبح أو  
فعل منحط لله سبحانه . وقد ناقشوا أمورا من غير المناسب تكرارها  
هنا — تعالى الله عن قولهم علوا عظيما ... ( ٨٠ ) وثمة طائفة أخرى  
منهم تسمى المتوسطة ( بتشديد الواو وكسرهما ) وهم يعتقدون أنهم  
مفوضون بفعل الخيرات دون مساعدة من الله أو توجيه ( هداية ) منه ،  
فهم يقدرون من خلال هذا التفويض على فعل كل ما هو طيب ...

وغريق منهم يؤمن أن الله جعل لهم الاستطاعة فهم قادرون على  
الإيمان والكفر والأكل والشرب والوقوف والجلوس والنوم واليقظة وكل  
ما يريدون ويرغبون . فهم يؤمنون أن البشر قادرون بأنفسهم على  
الإيمان . وإذا لم يكن الأمر كذلك فكيف يعاقبون على أمر لا يتقدرون  
عليه ....

وطائفة منهم وهم الشبيبية ينكرون معرفة الله المسبقة بما يفعله  
البشر ، وينكرون معرفته بما هو آت .. ( ٨١ ) .

وطائفة منهم تنكر أن الله خلق ابن الزنا أو أنه قسدره أو أراده أو عرفه معرفة مسبقة : تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا . وهم بنكرون أن الشخص الذي ظل يسرق طوال حياته ولم يأكل الا حراما — رزقه الله ، والله لا يرزق حراما ، وأنه يرزق بالحلال فقط . تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا . . . وطائفة منهم تؤمن أن الله قد وقت للناس معائشهم ( أرزاقهم ) وأجالهم ( لوقت معلوم ) لذا فمن يقتل شخصا انما هو يعتدى على أجله المحدد له ( الذي حدده الله له ) وعلى رزقه فيجعله يموت في غير الوقت ( المكتوب ) بينما يظل رزقه ساريا وليس من أحد يأخذه لأنه رزقه هو . تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا . تلك هي كل أفكار القدركة « (\*) (٨٢) .

وأكثر طوائف القدركة طرافة مما ذكره خشيش أنفسا هم المفوضة (٨٣) وقد استخدم الأشعري الفعل فوض في وصف وجهات نظر ميمون . كما استخدم الفعل نفسه ( فوض ) الشهرستاني عند تناوله « أصحاب السؤال » (٨٤) لذا فاننا نؤكد ان — من وجهة نظرنا — هناك صلة قوية بين القدركة وبعض طوائف الخوارج . وقد يبدو غريبا أن هذه الفكرة الواعدة لم تتطور في علوم الدين الاسلامي بعد ذلك . وربما كان سبب اهمالها افتقادها للأساس القرآني لأن الفعل فوض لم يرد الا مرة واحدة ليعنى أن على الانسان بعد ذلك أن يوكل أمره لله ( يفوض أمره لله ) ( فستذكرون ما أقول لكم وأفوض أمري الى الله ان الله بصير بالعباد ) غافر / الآية ٤٤ (٨٥) .

ومن الطريف أيضا ذكر الشيبانية كطائفة من القدركة خاصة أنهم — بلا شك — هم أتباع شبيب بن يزيد النجداني وهم أيضا — أو بعض منهم — يعرفون باسم « أصحاب السؤال » كما لاحظنا آنفا . ومرة أخرى ، فاننا نجد أنفسنا على نفس الخط الفاصل بين الخوارج والمرجئة . فوجهة النظر المنسوبة اليهم قد تكون هي الجوهر أو الأساس الذي

(\*) لم نقل النص من كتاب خشيش المشار اليه وانما ترجمنا النص التحليلي كما

أورده وات — ( المترجم ) .

انبتئى عنه ما ينسبه الاشعري للقدرية من أن الله لا يعلم مسببا حتى  
حدثت (٨٦) .

علاجزاء المريكة من هذه الآراء تبدو متوافقة معا .

إن المبدأ الذي نتعلق حوله هذه الآراء جميعا هو عدم سببه السر  
لله سبحانه والمفوضه ( بفتح الواو وتشديد دها ) وحدهم هم الدين  
لا يرغبون في استبعاد أى قدر من الاستطاعة البتربيه والا لسان الله  
سبحانه غير عادل في معاملة المذنب . هالمكره المحوريه عندهم هي  
« إن الله عادل » .

### ( ج ) معبد الجهنى :

لم يبق امامنا الا مشكلة رجل يسمى معبد الجهنى كان هو اول من  
حاض مناقشات طويلة عن القدر في البصرة ، اننا لا نعرف الكبير عن  
معبد هذا فقد قيل انه مات سنة ٨٠ هـ وهناك روايه انه مثل بامر من  
الخليفة الأهمى عبد الملك . ويقال ايضا انه دخل في حوار مع مسيحي  
عراقى يسمى سوسان ، اعتنق الاسلام ثم ارند بعد ذلك (٨٧) .

وعلى أية حال ، فنحن لا نجد في كتب المال والنحل شيئا عنه إلا  
باعتباره مؤسسا لعقيدة القدر ، بل لا نجد في كتاب ( مقالات الاسلاميين )  
للأشعري ولا في كتاب ( التنبيه ) للملطي شيئا عن ذلك . لكن يوجد في  
مقالات الاسلاميين شيء عن فرع من فرقة الثعلبية — الذين هم فرع  
من العجاردة — يطلق عليه المعبدية نسبة الى رئيسهم معبد (٨٨) .  
ومن أفكارهم : أخذ الصدقات من العبيد الأغنياء وإعطاؤها للعبيد الفقراء ،  
وأضاف الشهرستاني أن لهم أفكارا متعلقة بزواج النسوة المسلمات .  
والآن ، فإن ميمونا — الذى كانت آراؤه في القدر موضع دراسة بادية  
ذى بدء — ينتهى للعجاردة . والثعلبية اعتنقوا أفكارا معدلة ومعدلة  
ترجع في الأساس لفكر العجاردة وعلى هذا ، فإن معبدا هذا الذى يقال  
له معبد الخارجى لا يمكن إلا أن يكون هو نفسه معبد الجهنى . لكن هذا  
على أية حال لا يمكن إلا أن يكون حداثا أو تخمينا طالما أن المعلومات  
غير متوفرة لدينا . أو على الأقل أن هذا مجرد وسط أو أداه نتوقع من  
خلالها أن نجد منطلقا للبحث عن رائد المناقشات عن عقيدة القدر .

## ملاحظة ( ١ ) عن الحسن البصري

في دراسة هـ. رتر H. Ritter ( القسم السابع ) عن الحسن البصري المنشورة في دورية Islam ، المجلد ٢١ ص ١ — ٨٣ ، يزعم — أي رتر — أن الحسن البصري كان — يقيناً — غديراً ، وإذا كان الأمر كذلك يكون الحق مع رتر باعتبار الحسن البصري هو المؤسس الفعلي لعقيدة القدر بدلاً من عزوها لشخص عامض أو لا نعرف عنه الكثير مثل معبد هذا . ولدنا — بالنكبد — كثير مما لدينا قوله عن عقيدته في القدر ، رغم أن اسمه غير مدرج في القائمة التي قدمها لنا ابن قتيبة ( في كتابه المعارف ، ص ٣٠١ ) عن القدرية رغم أن تابعه قتادة بدرج في هذه القائمة . وإلى جانب ما أورده ابن عساكر ( وفقاً لما ذكره رتر Ritter ص ٦٠ ) من أنه كان منازراً بعبء ، نورد ما ورد في المعارف لابن قتيبة ( ص ٢٢٥ ) ، إذ نجد أنه ذكر أن الحسن البصري اعتقد عقيدة القدر إلى حد ما ( يكلم في شيء من القدر ) ، لكنه بعد ذلك أنكرها ( أو تبرأ منها ) . وقد اعتاد عطاء بن يسار الذي كان يؤمن بعقيدة القدر — وكان بطلاً في رواياته — أن يقرن الحسن البصري بمعبد الجهني . إذ سأل معبد قائلاً : « يا أبا سعيد . . ان هؤلاء الأمراء يسفكون دماء المسلمين ويحبسون أرزاقهم ويقولون إنما نفعل ذلك وفقاراً لإرادة الله ومشيئته ( قدره ) ، فقال الحسن البصري : « ان أعداء الله يكذبون » .

والقول بأن الحسن قد أنكر عقيدة القدر ، قد يكون — أساساً — محاولة لإصلاح صورة الحسن البصري ( تبرئة ساحته ) « Witewash' al Hasan » .

ومن ناحية أخرى ، فإن ما ينكره في هذه الرواية هو النتائج اللا أخلاقية المترتبة على التطرف في الإيمان بالقدر وإغفال المسؤولية البشرية . وهذا يتفق مع استقامته في الحياة وتقواه . وعلى النحو نفسه ، فإن نحوى الرواية كما نفهمها من رواية رتر Ritter لها — أنه يعارض القدرية في موضوع الرزق مؤكداً أن رزق الإنسان يحدده الله سبحانه . وربما كان الحسن البصري يتخذ موقفاً وسطاً ( معنولاً ) مؤداه الإيمان بأن الله عدل والإيمان بضروره استقامة الإنسان وسعبه للعدل ؛ لذا فيمكن مع كثير من التجاوز اعتباره مؤسساً لعقيدة القدر باعتبارها النتيجة

المطلقة لكل الحركات المكرمة . وعلى ألبه حال ، فسان بحوب ربر Ritter تؤكد الانصال الونق بين عقيدته القدر وعقيدته عدل الله واستقامته ، ومن هنا فان حض الحسن البصرى للناس على العدل والاستقامة ينطوى على تأكيد من أن لذهبهم الاسطاعسه ، لىكونوا مستقبهم وعادلين (Ritter, p. 62) .

### ملاحظة ( ب ) عن القدر والاثبات

لقد استخدمت كثيراً تعبير ( عقيدة القدر ) ، لىعنى ما يقصده الأوربيون بتعبير « عقيدة حرية الإرادة » لكن هذا التعبير الأخير غير ملائم فى العقيدة الاسلاميه ذلك لأن فكره الحرسة freedom فكرة أجنبية تماماً بالنسبة لعقول المسلمين لدرجة أن قضية ما اذا كان الانسان لديه « الاسطاعة » أو « القدره » على تقدير أفعاله أو تنفيذها كانت قضية مطروحة ، والعبارة المناسبة التى ترددت بكفه فى المراجع العربيه هى « القول بالقدر » وستوضح الأمثلة التالية كيف أن الأشعرى يستخدم هذا المصطلح ، لىعنى به مفهوم المعتزله « وفقاً لرؤية المعتزلة » . وهذه الأمثلة أيضاً توضح أن نقيض عقيدة القدر هو عقيدة الاثبات ، وذلك عند الأشعرى ، بينما نجد أن الشهرسنانى لم يشغل نفسه بالاستخدام الاصطلاحي لهذه الكلمة فى عصره كانت التفرقة تجرى من خلال الاثبات بين « الجبر » و « الاكتساب » .

### الأشعرى - مقالات الاسلاميين :

الملح المبز للميونيه هو « القول بالقدر على مذهب المعتزلة »

٩٣ ، ٧ .

الخلفه فارقوا الميونيه فى القول بالقدر وقالوا بالاثبات .

٩٣ ، ١٣ .

الحمزية ثبوا على قول الميونيه بالقدر . ٩٣ ، ١٤ .

الملح الممز للخارمية انهم « قالوا فى القدر بالاثبات » ٩٦ ، ٤ .

« المجهولية قالوا بالاثبات القدر » ٩٧ ، ٢ .

أصحاب السؤال : « فالوا يقول المعزلة في القدر » ...

١١٦ ، ٢ .

« أما القدر فقد ذكرنا من مذهب فيه الى قول المعزلة بمن الخوارج ، وذكرنا من ميل الى الالبات منهم » .

### الشهرستاني - الملل :

الحمزة وامقوا المعزلة في القدر . ٩٦ (أ) .

خالف الخليفة الحمزية « في القول بالقدر وأضائفوا القدر خبره وسره من العبد » ٩٦ (ب) .

كان الأطراف على مذهب حمزة في القول بالقدر . ٩٦ (ب) .

خالف الخليفة الحمزية « في القول بالقدر وأضائفوا القدر خبره وشهره لله » ٩٧ (أ) .

انفصلت الشعبية عن ميمون « حين أظهر القول بالقدر » ٩٧ (أ) .

### ملاحظة ( ج ) عن السكاكية وغيرهم

السكاكية في غالبهم هم أتباع أبي جعفر محمد بن خليل السكاك ( نظراً للاختلاف الشديد في لقبه ، انظر الانتصار ، ص ١٧٨ - الحاشية ) . ويؤمن السكاكية أن العلم صفة لله سبحانه ( في ذاته ) ، فهو عالم في نفسه « وأن الوصف له بالعلم من صفات ذاته غير أنه لا بوصف بأنه عالم حتى يكون الشيء ، فإذا كان قيل عالم به وما لم يكن الشيء لم بوصف بأنه عالم به ، لأن الشيء ليس ، وليس يصح العلم بما ليس » (\*) وهم في هذا يتفقون مع ما ذهب اليه هشام بن الحكم الرافضي . وكان محمد بن خليل السكاك من شيوخ الرافضة ( الانتصار ، ٦ ، مقالات الاسلاميين ٦٣ ) وقد اختلف

(\*) (١) ٢٩١ ، ج ١ من الطبعة التي حققها محمد بن محمد الدين عبد الحميد -

( المازهم ) \*



على جعفر بن حرب حول علم الله ( الانتصار ، ١١٠ وما بعدها ) ودافع عن هشام بن الحكم الرافضى في مناقضته مع الاسكافى ( وقد تناول الأشعرى في مقالات الاسلاميين رأيه عن ( حركة ) الله ) .

ونظراً لكثرة الاحتمال في الاسم ، فمن المحتمل ان يكون السكاكسه الوارد ذكرهم في كتاب الانتصار ( ص ١٢٦ ) هم أنفسهم السكاكسه ، فوجهة نظرهم عن علم الله هي نفسها وجهه نظر هشام بن الحكم الرافضى .

اما فرقة الشكاكية ( بالشين ) الواردة في شرح الفقه الأكبر ، فقد تكون فرقة مختلفة عن السكاكية ( بالسين ) فهم يعتقدون ان الأعمال جزء من الايمان ( ص ١٠ ) كما يؤمنون أنه بحسنه على الانسان اذا قال انه مؤمن ان يضيف الى ذلك قوله ( ان نساء الله ) ( ص ١٤ ) وهذا ما يجعلهم يشبهون الشكاك ( المعروفين أيضا بالحنثوية والبترية ) وهم الفرقة الرابعة من المرجئة وفقاً لما ذكره النويخى ( فرق الشيعة ، ٧ ) حيث أدرج فيهم رجالات مثل الشافعى ومالك بن أنس ( ص ٩ ، ١٢ ، ١٤ وما بعدها ) .

### هوامش الفصل الثالث

- (١) مقالات الاسلاميين ، ٩٤ وما بعدها .
- (٢) الشهرستاني ، ٩٧ ، وقد أورد المعدادي ما ذكره الشهرستاني مع تعديل يسير ، انظر كتاب الفرق بين الفرق ، ص ٨٤ وما بعدها . وربما كانت هذه القصة مرتبطة بالمناقشات التي جرت بعد ذلك عن ( الاستثناء ) ، وقد جرى استخدام هذا المصطلح في الابانة ، ص ٧٥ ، وشرح الفقه الاكبر ، ص ١٤ وما بعدها ، أم عذبة ، الروضة الدبية ، ص ٦ بقرر أنه لا استثناء يسمح به للتأكيد أو الانطال annulling Contracts
- (٣) المقالات ، ص ١١١ . خطأ الباحث هاربروكر Haabrucker في ترجمة ما ورد في الملل ، ص ٩٣ من خلال قراءته أمة ( بفتح الألف والميم ) إذ قرأها ( أمة ) ضمن الألف وتشديد الميم وفتحها ، لجمع أمة ذو اماء ( في المقالات ) كما ورد في مقالات الاسلاميين ، يوضح أن القراءة الصحيحة لابد أن تكون بفتح الألف ( أمة ) .
- (٤) الفرق ، ص ٢٦٤ ، ويفترض أن ذلك قد انتقل من الدبابة المحوسية .
- (٥) ثمة جماعة صغيرة اليوم ( أهل السنة أو السنية ) ينظرون للرواج النظرة نفسها ، انظر جينري Jeffrey في Moslem world XXXIII ١٩٤٣ .
- (٦) الملل ، ٩٦ ، الفرق ، ٢٨٤ .
- (٧)  
Welhausen Die religio politischen Oppositionen parlieren im alten Islam,  
Part 1, esp  
وكثير من التفاصيل التاريخية في الصفحات التالية نقلها عن هذا المرجع .
- (٨) الملل ، ٨٦ - ٨٩ ، القرآن الكريم ، السورة ١٢ ، الآية ٤٠ - أنسا .  
G Levi della Vidn
- مادة الخوارج . El Kharidjites
- (٩) الملل ، ٨٧ .
- (١٠) انظر . Welhausen, Op cit , sect 8.
- يفترض أنه يعني فرق الأزارقة ، الصفريّة ، والاضايبية والبيهسية ، رغم أن أسسها مؤسسى هذه الفرق الثلاث الأخيرة وردت بشكل مماير في مواضع أخرى .
- (١١) المقالات ، ٨٦ - ٣١ .
- (١٢) نفسه ، ص ٨٦ .
- (١٣) نفسه ، ١١٦ .
- (١٤) نفسه ، ١١٣ .
- (١٥) نفسه ، ١١٥ .

- (١١) نفسه ، ٩٣ ، ١٥ ، كان تأثير وحدة من خلال عطية .
- (١٧) نفسه ، ٨٩ .
- (١٨) نفسه ، ١٢٦ .
- (١٩) نفسه ، ٩٣ ، المال ، ٩٥ ، وجهة النظر نفسها أعدها تابعه عثمان بن آوى انصبات ، المقالات ٩٧ ، الملل ، ٩٦ .
- (٢٠) المقالات ، من ٩٢ .
- (٢١) نفسه ، من ٩٧ .
- (٢٢) الملل ، ٩٦ ، الفرق ، ٢٦٤ .
- (٢٣) المقالات ، ٩٠ .
- (٢٤) المقالات ، ١١٣ .
- (٢٥) نفسه ، ١١٤ .
- (٢٦) نفسه ، ١١٥ .
- (٢٧) اذا كتبت وجهة النظر هذه صحيحة ، فان جدل الباحث بيكر Becker حول ان عقيدة القدر ( بمعناها المعتزلى ) ترجع لتأثيرات مسيحية لاند ان توصل الى الاعتقاد (Christiche Polemek, sect 3) ، وادان كان يوحنا الدمشقى قد مات سنة ١٢٣هـ/٧٤٩م فربما كتب مناقساته حول هذا الموضوع بعد عشرين سنة او ثلاثين من بدء النقاش فى هذا الموضوع بين المسلمين . كنيحية صياغة المسئلة وتوجيهها تختلف فلا سوء يرادف تماما معنى مصطلح autoexousios الذى استخدمه الاعريق ، وكل ما فعله بيكر Becker هو انه أثبت أن مسيحيين مثل يوحنا الدمشقى وثيودور Theodore Abu Qurra كانوا على علم واسع بالاسلام وأفكاره مما يؤكد حدوث بعض التزاوج فى الأفكار ( التأثير المتبادل ) فى وقت لاحق ، وعلى أية حال مانه رأى ونسبك Wensinek فى كتابه : Muslim Creed ص ٥٢ ومن معرض مناقشته لأراء بيكر هو أن تتابع الأفكار لا يسير الى أى أصل أجنسى ، وانما يؤكد أنها أفكار تنمو بموا محليا ( فى الدنيا الاسلامية نفسها ) .
- (٢٨) المقالات ، من ٩٢ ، ٥٩ ، ١٠٦ ، ١١٦ . عرض السهرستائى فى العرض نفسه لكنه أضاف مرفعا لاحمريّة والعطرافية ( ٩ ) وحذف اتباع حارث .
- (٢٩) المقالات ، ٩٣ ، ٩٦ ، ٩٧ . عن استخدام ( اثبات ) انظر الملحوظة ب فى نهاية الفصل . ويبدو أيضا أن الاناضية مالوا الى فكرة قريبة من هذه الفكرة ( المقالات ، من ١٠٧ ) . لكن يجب أن نتحدث عنهم بحدس . مادامو قد ذكروا بالاسم على اهمهم من أبناء القرن الثالث الهجرى ( منل يحيى بن ابي كامل ) . انظر المنية ، ص ٤١ ، ٤٥ .
- (٣٠) المقالات ج ٢ ، ص ١٨ .
- (٣١) وفقا لما ذكره البعداى ، الفرق ، ص ٧٧ ، انسحب حمرة سنة ١٧٩ .
- (٣٢) فكره ان ( الاستطاعة ) تصاحب كعمل احد بها بعد ذلك بعض معاوئى المعتزلة كالنجار (V. 4. below) .
- (٣٣) المقالات ، ١١٣ .
- Wellhausen, Op. Cit., Sect II.

باطر كشاف المقالات انه جعلها سيئا واحدا .

(٣٤) المقالات ، ١١٣ ، الملل ، ٩٣ .

Wellhausen, Sect 8.

(٣٥) الطبرى . ج ٢ ، ١٧٢٣ ( الانتصار ، ٢١٢ وما بعدها ) ، البعداءى ، الفرق .

١١٤ ، والشهرستاني ( الملل ، ١٠٧ ) لم يورد لنا الا أن غيلا من معقيدة القدر ثم  
ركزها ليحدثنا عن الايمان .

(٣٦) المقالات ، ٥١٣ ، نسب هذا الفصل الرقاسى بينما الحاسبة تذكر أن وجهة بطر

غيلان متشابهة .

(٣٧) المقالات ، ٢٢٩ .

(٣٨) نفسه ، ١٣٦ .

(٣٩) الفرق ، ١٩٠ ، ١١٤ ، الملل ، ١٠٥ - ١٠٨ .

(٤٠) مع أن فقيها مسهورا يرى الساحة نسب لهم وهو ابو حنيفة ، الفرق ، ١٩١

وباطر ايضا . Dr. Halkin's note : Moslme Schisms, p. 4.

Golzricher, Mahammed Anische Studien, 1, p. 4 (٤١)

(٤٢) المقالات ، ٨٨ ، ١٥ .

(٤٣) نفسه ، ٩٠ .

(٤٤) نفسه ، ٨٠ .

(٤٥) نفسه ، ١١٧ .

(٤٦) نفسه ، ١١٠ - ١١٥ .

(٤٧) نفسه ، ١١٠ - ١١٥ .

(٤٨) نفسه ، ١٢٤ .

(٥٠) المقالات ، ١٤٤ .

(٥١) نفسه ، ١١١ ، ٤٦٣ ، ١١٦ ، دار سرك .

(٥٢) نفسه ، ١١٠ .

(٥٣) نفسه ، ٢٩٩ ، الانتصار ، ١١٤ .

(٥٤) نفسه ، ١٤٧ .

(٥٥) نفسه ، ١٤٩ ، الانتصار ، ١٤٩ .

(٥٦) نفسه ، ١٥١ .

(٥٧) نفسه ، ١٥٠ فكرة غيلان حاصة متفقة مع الآية الكريمة ( السورة ٩/ الآية ١٠٧ )

التي قد يكون اسم المرجئة قد استق منها . وقد يكون من الرجاء . راجع مقال عسك  
من المرجئة فى EI .

(٥٨) المقالات ، ١٥٠ .

(٥٩) فرق الشيعة ، ٦ .

(٦٠) نفسه ، ٩ .

- (٦١) اس المرتضى ، منية ، ص ١٥ وما بعدها .
- (٦٢) Wellhausen Arab Kingdom, 646 p. انظر
- (٦٣) Goldziher, Vorlesungen, 91 f. انظر
- (٦٤) Muslim Creed. 22-24, 34, 37. انظر
- (٦٥) الملل ، ١٠٣ .
- (٦٦) see above انظر
- (٦٧) Rivista degli Studi Orientali, VII (1910-8), 461. « Sul **أفطر** . Nome di Qadariti ».
- من استخدام القدر . انظر التعليق ( ب ) في نهاية الفصل .
- (٦٨) P 73 f ff 113. انظر
- من أنوضح أنه دفلا عن الملل ، ص ٢٩ .
- (٦٩) انظر الملحوظة ب فيما بعد .
- (٧٠) مقالات الاسلاميين ، ٢٢٨ ، ٥٢١ .
- (٧١) زمن العدداى ( المتوفى ٤٦٩ هـ ) والسوسداني ( المتوفى ٥٢٨ ) كانوا يسمون المعتزلة . ( الفرق ، ١٨ ، ٩٣ وما بعدها ، الملل ، ٢٩ ) .
- (٧٢) الموحدة هما تحمين من عددي دفلا من ( الموحدة ) في النص المطبوع .
- وفي كشاف الانتصار - موحدة .
- (٧٣) الملل ، ١٠٣ - خوارج ، وفي الانتصار اعتذر عيلان معدرليا ، ١٢٧ ، المنية .
- ١٥ ، وفي الملل ، ص ٤١ ، أبو سمر تابع من اتباع النظام ، وانظر أيضا تعليق د- نيبيرج Nyberg في الانتصار ، ص ٢١١ - ٢١٣ .
- (٧٤) أهل القدر .
- pp, 5, 6, 7, 32, 56, 67, 72 , 73 f., 85, 87, . tr. 46, 47, 49, 74, 96, 107, 111. 113, 125, 128.
- (٧٥) انظر . 85 tr, 125.
- (٧٦) المقالات ، ٤٨٩ ، وعن السكاكي ، انظر حاسية ( ح ) ، ص ٥٦ .
- (٧٧) الامانة ، ٦ ، وفي الترجمة ( أى ترجمة كتاب الابانة ) ، ص ٤٧ ربما كان هناك تأثير مسيحي هنا فيوحنا الدمسقي لا يرجع السر الا لضعفا واراده الشيطان ولا يفسبه أبدا للرب . Becker, Christliche Polemik, p. 184.
- وربما كانت هذه الفكرة القائمة هي الفكرة السائغة بين الحوارح والتي مؤداها أن المعصية كبيرة والكبيرة كفر - المقالات ، ١١٨ .
- (٧٨) الامانة ، ٢٢ ، ٥٦ ( الترجمة ، ٧٤ ، ٩٦ ) .
- (٧٩) المطى ، تنبيه ، ١٢٦ - ١٣٥ .
- (٨٠) ص ١٢٦ .
- (٨١) ص ١٢٣ .

(٨٢) ص ١٣٤ •

(٨٢) لا يمكن أن يكون هو نفسه ما عند الموصلة دين فرق السبعة ( المقالات ،  
١٦ ، التوضيح ، ٧١ ) •

Fyze, A, Shi'ite Creed, p 110.

(٨٤) المقالات ، ٩٣ •

Fyze, Op. Cit., p. 32.

(٨٥) القرآن الكريم . السورة ٤٠ ، الآية ٤٤ •

(٨٦) الابانة ، ٨٥ •

(٨٧) ابن قتيلة ، المعارف ، ص ٣٠١ ، وضعه على رأس قائمة القدرية • وقصته  
سوسان ( أو سوزان ) من كتاب دسك Muslim Creed, 53. ، والافتباس من ابن  
حجر العسقلاني تهذيب التهذيب ، ج ١٠ ، ص ٢٢٥ وما بعدها •

U. Ritter (Islam, XVI (1933), p. 58 f.)

ورد أن معبد الجهني أحد الحديد بالقدر عن سوران المسيحي وعن معبد أحد  
عيلان •

(٨٨) المقالات ، ٩٨ ، وفي اللك يسمى معبد بن عبد الرحمن ، انظر الفرق ، ص ٨٠  
وينكر Ritter ان المعلومات عن معبد الجهني في كتاب ابن عساكر ، تاريخ دمشق ،  
وردت تحت اسم معبد بن عبد الله بن عويمر أو معبد بن خالد • ولم أتمكن للاستفسار من  
الاحتمال على هذا الجراء •

## الفصل الرابع

### المعتزلة

#### ١ - المعتزلة في التاريخ

لفت المعتزلة اهتمام الدارسين الأوروبيين منذ وقت باكر بسبب السببه بين كثر من وجهات نظرهم والفكر الأوربي الليبرالى liberal فى القرن التاسع عشر . لقد ذهب هؤلاء الدارسون - فى حالات كثره - الى التطابق الكامل بين الفكر المعتزلى وفكر لبرالىى أوربا فى القرن التاسع عشر لكنهم نسوا أن المعتزلة - مع ذلك - كانوا مسلمين ( يظنون فى الأساس مسلمين ، ولا بد أن ننظر اليهم من هذا المنطلق ) . ومما لا شك فيه أنه كانت هناك احلام ضاعت سدى أن يسير الاسلام والمسيحية وقد تابط كل منهما ذراع الآخر كاخوة حقيقيين ، اذا ما اقتضى الاسلام - فقط - أثر المعتزلة ، أو بتعبير آخر اذا أصبح الاسلام معتزلى النزعة ، أو اذا سار المسلمون على نهج المعتزلة ، ولم يحدوا عن طرقهم الى طريق الاشعرية الذين يفترض أنهم يشكلون رد فعل مواجه للفكر المعتزلى ، ولم يتحقق شيء كثير فى مجال المؤاخاة بين المسيحية والاسلام لأن الغرب نفسه سرعان ما ادار ظهره للفكر التحررى أو الليبرالى - الى حد كبير .

لقد أدت أعمال الباحثين خلال الحقبة الأخيرة - خاصة أعمال الدكتور نيرج H. S. Nyberg الى تحليصنا من هذه الأوهام . وما ساذكره عن الوضع التاريخى للمعتزلة هنا ، اعتمدت فيه أساساً على مقال نيرج الآنف ذكره عن المعتزلة فى دائره المعارف الاسلامة (١) :  
Encyclopedia of Islam.

ولنفهم وضع المعتزلة ، أجد من الأفضل أن ابدأ بأى هذيل الذى يعد المؤسس الحقيقى للنظام العقدى للمعتزلة (٢) . نوفى أبو هذيل

سنة ٢٢٧ هـ أو بعد ذلك بقليل (٣) لكنه كان رجلاً قد بلغ من العمر عنياً عندما مات ، قيل أنه بلغ المائة ، بل لقد قيل أنه عاش مائة وخمسين عاماً (٤) . والآن مُحتى إذا افترضنا أنه لم يكن قد ولد حتى سنة ١٤٠ هـ فإن ذلك يجعل عمره ٥٣ عاماً في سنة ١٩٣ هـ عند موت هارون الرشيد ، وعلى هذا لا بد أن نفترض أن أفضل أعماله كانت في عهد هذا الخليفة ( هارون الرشيد ) ، ومع هذا فربما ظل فاعلاً مؤثراً في الشطر الأول من حياة المأمون — لنقل حتى سنة ٢١٠ تقريباً (٥) ونظراً لمتعلق بنشاطه في عهد هارون الرشيد يمكننا أن نذكر من بين أمور أخرى ما هو معروف عن علاقته ببشر بن المعتز ، إذ يبدو أنهما كانا متزامنين (٦) إلا أنه يبدو أن أبا هذيل كان ينتقد بشراً أكثر مما كان بشر ينتقده مهياً يجعلنا نفترض أن بشراً ربما كان أسبق منه زمناً بفترة يسيرة . والآن ، فإنه يقال أن بشراً بن المعتز قد حكم عليه بالسجن لغترة غير قليلة زمن هارون مما يشير الى أنه كان رجلاً مؤثراً في بواكير سنة ١٨٠ هـ أو ما حولها ، وعلى النحو نفسه يبدو أن أبا هذيل كان قد حاز بعض الشهرة قبل نهاية حكم هارون (٧) .

وأحد الفروق الكبرى بين المعتزلة والفرق التي عاصرتها أو كانت قبلها ، هو أن السياسة كانت تلعب دوراً أقل عند هذه الفرق ، فقد كان للمعتزلة — بالتأكيد — وجهات نظر سياسية ، وكان معتزلة بغداد على صلة وثيقة بأولى الأمر وبالشخصيات النافذة في الحكم في الفترة من ٢٠٠ الى ٢٣٥ ، حتى رجال المعتزلة الذين ننظر لوجهات نظرهم فلا ندرجهم ضمن قادة المعتزلة ( الثوريين ) الذين انشغلنا بهم كثيراً ، نجد أنهم أقرب ما يكونون شبيهاً باللاهوتيين ( علماء اللاهوت ) في عالمنا المعاصر. ومن الممكن أن دفاعهم عن الاسلام ضد المانوية Manichaeism والحسيين الهنود ( الحسبة الهندية indian materialism ) كان ذا طابع أقرب ما يكون الى الدعاية السياسية — لأنه كان في الأساس دفاعاً عن الخلافة ودعائماً أو الأسس التي تجعل قيامها ضرورياً . لقد كتب المعتزلة عدداً كبيراً من المؤلفات من وجهة نظر معاصريهم (٨) وهذا بساعدنا في فهم أفكارهم ولأن المجالس الاولى لأبي هذيل كانت في البصرة فقد هبت عليها رياح التأثير من جهات شتى ، وقبل أيام أبي هذيل كان ضرار بن عامر (٩) هو المهيمن على المجلس University والكلام ويمكننا تتبع الصلة بينهما بتتبع وجهات نظر



ضرار . والرد عليها . وكان هناك أيضاً الجهمية الغامضون الذين يشكلون جانب ( أو كل ) الموحدة الدين أشرؤا فى أبى الهذيل ، خاصة فى أفكاره المتعلقة بالنوحيد (١٠) ولا شك فى أن المرجئه المتعلمين كان لهم أيضاً دور (١١) وكان الخوارج مناهضين لبنى أمية ، ولم يعودوا ينصرون ساحة المعارضه بعد قيام الدولة العباسية سنه ١٣٢ هـ (١٢) . وباستعارة المعتزلة مبدأ ( العدل Justice ) من الخوارج ، يكون المعتزلة قد أخذوا أفضل ما فى فكر الخوارج .

ولا بد أن نضع فى اعتبارنا أيضاً التأثيرات غير الاسلاميه فى فكر المعتزلة . فالفلسفه اليونانيه كان لها تأثيرها فقد استخدم أبو هذيل المنطق الأرسطى (١٣) . وقد أظهرت البحوث الحديثه أن كبراً من فكر المعتزلة قد جرى شرحه فى سياق المعركه مع المائسويه (١٤) وقد أثار البطريريك نيمونى *synonym* الى احتمال وجود تأثير مسيحي ، وأورد لنا مناقشات جرى عقدها فى بلاط المهدي سنه ١٦٥ هـ وقت أن كان أبو الهذيل فى حوالى الثلاثين من عمره ، كما أننا نلمح بعض التشابه بين بعض نظريات المسلمين الجزئيه فى بواكير التاريخ الاسلامى ، ونظريات هنديه (١٥) .

ويبدو أن كل هذه التأثيرات قد تركت بصماتها على فكر أبى الهذيل بطريقه أو أخرى ، لقد استعار بعض الأفكار وكيفها أو حورها لتتلاءم مع فكره كما أنه وقف موقف المناهضين من أفكار أخرى .

وقد ننج عن تأملات المعتزلة ومناقشاتهم أن قامت الحركه الاسلاميه التى تستخدم الفلسفه للدفعاع عن الدين Muslim Scholasticism أو لنقل انهم لعبوا دوراً كبيراً فى ظهورها .

ولبس هناك — الى حد كبير — معلومات كثره عن عددهما الكتاب المسلمون المؤسسين الأساسيين ، ونعنى بهما سلفيهما : واصل بن عطاء وعمر بن عبيد .

وليس لدينا معلومات موثقه عن هذين الرجلين ، الا فى القليل النادر ، ويبدو أن الانتشار الفكرى الواسع الذى لفت أنظار الدارسين

للمعتزلة لم يبدأ حتى حوالى زمن هارون الرشيد أى بعد وفاته وأصل ابن عطاء بحوالى خمسين عاماً ، مع أن هناك زعماء — بمعنى من المعانى — أن واصلاً بن عطاء وعمراً بن عبيد ، كانا هما رائدى حركة المعتزلة . أن نسبة هذه الحركة الفكرية الى وأصل كان بلا شك لاضفاء الوقار والأصالة dignity على المعتزلة ، فالمسلمون يميلون لاضفاء الوقار على السلف (١٦) ، وثمة سبب آخر وهو منافسة الجهمية التى قتل مؤسسها سنة ١٢٨ هـ — المقصود هنا المنافسة فى الأصالة أو القدم . إلا أنه ربما يكون حقيقياً أن الأفكار السياسية العامة وكذلك الدينية التى خاض فيها المعتزلة قد استخلصت من فكر وأصل ، إذ يبدو أنه واضع فكره المنزلة بين منزلتين ، وهى فكرة ارتبطت بفكر المعتزلة ، وهى فكرة مؤداها أن مرتكبي الكبائر ( الذنوب الكبار grave sins ) لا هم كفرة ( كما ذهب الى ذلك الخوارج ) ولا هم مؤمنون ( كما ذهب الى ذلك المرجئة ) وإنما هم فى مرتبة وسطى بين الايمان والكفر أو هم فى منزلة ( مرتبة ) بين منزلتين : منزلة الكفر ومنزلة الايمان . ولقد كان لهذه الفكرة أهمية كبيرة فيما انطوت عليه من مضامين سياسية فقد كانت كما وضع نيرج Dr. Nyberg دعماً للعباسيين ضد الأمويين ، لكن هذه الفكرة مثلها مثل الفكرتين الأخريين ( من بين أفكار خمس أساسية فى الفكر المعتزلى ) : فكرة الوعد والوعيد ، وفكرة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر — لم يكن لها دور كبير فى المناقشات الدينية ( المتعلقة بعلم الكلام theological discussions ) .

فما نعرفه عن وجهات نظر وأصل وعمرو يبين أنهما كانا قد أبعدا عن المناقشات التى كانت تثير حماس المعتزلة ، كما ورد فى ( المقالات ) فلم يذكر وأصل فيها الا مرة واحدة فما يتعلق بتفسير بعض الآيات القرآنية الفامضة (١٧) وقد جعلته بعض الروايات — ربما اعتماداً على كتابات الجاحظ (١٨) — مهتماً بمجالات بعينها ( كالأخبار ) ( \* ) سواء العلم منها أم المتعلق بمجال بعينه . ومن ناحية أخرى ، وصلنا ما يفيد أن واصلاً اتخذ براهين من تلك التى يسوقها النفويون dualists

( \* ) نوع من الكتابات التاريخية وممارستها اخبارى — ( المترجم ) .

والعرفانيون(\*) (المؤمنون بالمعرفة الروحية كطريق للخلاص) وهى البراهين التى يسوقها الشيعة الغلاة، وقد خاض واصل فى سياق تناوله لهذه البراهين — بلا شك — فى قضايا فلسفية أخرى ، وربما مهد هذا الطريق للتطورات التى حدثت بعد ذلك ، لكن نناول ما ذكرناه آنفاً من حيث ما تعرض له من قضايا فلسفية يبدو أمراً غير متاح (١٩) .

وعلى هذا ، فإن تلك الانارة العقلية التى ظهرت فى حوالى زمن هارون الرشيد تعد — الى حد كبير — شيئاً جديداً أسهم فيها وسببها كل مؤثر من المؤثرات بشىء ما ، وقد أشرنا لهذه المؤثرات آنفاً ، بل ان المناصرين الرئيسيين للأفكار الجديدة كانوا ينتمون الى مجموعة دينية سياسية Religio-political group تعود الى أيام الأمويين (\*\* ) ، أو على الأقل لها جذور تمتد الى هذه المجموعة (٢٠) .

وبينما كان ينظر الى أبى الهذيل — ربما على أسس صحيحة — باعتباره مؤسساً حقيقياً للمعتزلة الا أنه — بطبيعة الحال — لم يكن هو المؤسس الوحيد . ففى البصرة كان هناك الى جواره معبر الذى ربما كان أقدم منه وكان لمعمر هذا وجهات نظر مستقلة (٢١) ، وقد ظهر لأبى الهذيل تلاميذ نابيهون قبل مرور فترة طويلة ، مثل النظام ( بتشديد الطاء وفتحها ) وهشام بن عمرو الفوطى ( بفتح الواو ) الذى تصدى لأبى الهذيل بالجدل العنيف (٢٢) . وفى بغداد كان هناك بشر بن المعتسر وتلاميذه ، الذين كان منهم أبو موسى المردار الذى كان أكبرهم ، وربما كان معاصراً لأبى الهذيل . ويستضح من خلال سياق بحثنا هذا شىء من منطلقاتهم الفكرية التى تميز بعضهم عن بعضهم الآخر ، وسنركز على الفروق الفكرية بين معتزلة بغداد ومعتزلة البصرة .

## ٢ — العقل كفيصل فى قضايا المعتقد والفكر

### والسلوك عند المعتزلة

### Rationalism

ذهب الدكتور نبرج Dr. Nyberg الى أن المعتزلة لم يكونوا من أتباع المذهب العقلانى rationalists — مخالفاً بذلك باحثي

(\*) العنوسطيون Gnostics — ( المترجم ) .

(\*\*\*) راجع مقدمة المترجم .

القرن التاسع عشر ، ولا تبتعد الحقيقة ابتعادا شديدا عن هذه الفكرة الجديدة التى يدافع عنها ( نبرج ) .

( بينما رأى المرء — فيما مضى — فلاسفة ننوويين ، ممن أقاموا نظما فلسفية « أبنية نظرية عظيمة » ، ونسجوا مقولاتهم Paradoxies منطلقين من حجبهم الموضوعى للحقيقة ، فاننا الآن ازاء لاهوتيين اضطروا بحكم الضرورة الى التعامل مع القضايا الروحية الكبرى التى سادت فى عصرهم بالحقيقة البسيطة التى مؤداها انه اذا كان عليهم ان يؤيدوا ( ويدعموا ) اسلامهم فى مواجهة الظروف التى فرضها المحيط ، فانهم لن يستطيعوا تجاوزها أو التغاضى عنها ، وباختصار ان علينا ان نعمل بعقلية لاهوتية مستقيمة ، وفى الوقت نفسه ان نكون على المستوى العلى مبشرين ولاهوتيين نشطين ) ( ٢٣ ) .

ان هناك أمراً مؤكدا وواضحا وهو ان المعتزلة مسلمون وعاشوا دوماً فى اطار الأفكار الاسلامية ، ففكرة أبى الهذيل عن الخلق هى الفكرة المألوفة وهى ان الله قال للشيء « كن » فكان وقد ناقش هو والنظام القضايا المرتبطة بتطبيق وصايا القرآن ( الكريم ) — سواء التطبيق بمعناه العام الشامل ، أم التطبيق المتعلق بمسألة بعينها ( خاص ) ( ٢٤ ) .

وأكثر من هذا فقد ظل العلماء المسلمون يعتبرونهما مسلمين ( ٢٥ ) ، مع انهما رُمخا تهاباً فكرة ( الجبر ) أو فكرة أن الانسان ( مسبر ) ومع هذا ، فقد خلا محتفظين باحترام ظاهرى على الأقل لأفكار مثل : الأجل Term والرزق Sustenance والهداية Guidance والختم Sealing وغيرها .

ففكرة أن ( أجل ) الانسان قد تم تحديده سلفا فكرة يبدو أن بعض المعتزلة تناولوها ، وربما وضعوا فى اعتبارهم مسألة الاغتسال ، أو القتل الاجرامى أو غير الشرعى ، وأرادوا أن يتجنبوا فكرة نسبة الشر الى الله fixing evil on God لكن تأكيدهم على أن الانسان المقتول قد

انتهى أجله وقت قتله حتى لو لم يكن قد قتل (\*) ، وان كان هذا يبدو تفكيراً بسيطاً إلى حد ما . وظل أبو الهذيل أكرّ تمسكاً بقبوله لهذه الفكرة ، بل وظل - وهذا ما يدعو للدهشة - متمسكاً بأن المقتول ظلماً لم يكن تاريخ موته ليتغير لو لم يقتل رغم أنه بدأ مقنعاً أن طريقة موته ( القتل ) لم تكن محددة سلفاً ( ليس فيها جبر ) ، فالرجل إذا لم يقتل - على حد قول أبي الهذيل - كان سيموت في التاريخ نفسه بطريقة أو بأخرى (\*\*) (٢٦) وقد حاول الكعبى في وقت لاحق التخلص من هذه المشكلة بقوله ان الموت غير الاغتيال ( القتل العمد ) فجعل الموت من فعل الله ، أما القتل العمد فمن فعل القاتل (٢٧) .

أما فكرة ان الله قد قدر ( رزق ) الانسان منذ البداية ( بشكل مسبق ) فلم تلق قبولا عاماً كالذى لقيته الفكرة السابقة ( تحديد أجل الانسان سلفاً ) ، وكان وراء هذا الرغبة في تجنب فكرة عزو الشر إلى الله ، فإذا عاش شخص بهال مسروق ، أو أقام أوده بطعام مسروق ، فمن الصعب أن نفهم كيف ( برزقه ) الله به ، أو كيف يوافق ( سبحانه ) على استمرار حياة هذا الشخص بطعام مسروق . لذا فالمعتزلة - عموماً - يؤمنون أن الله ( يخلق ) للانسان - فقط - الرزق الحلال ( الشرعى ) أما ما يحصل عليه الانسان بطريق غير حلال أو غير شرعى فلم يكن الله قد قدره رزقاً له (٢٨) ، وبدو هذا نوعاً من التوفيق المقتل حتى لا يكون تعارض مع فكرة المعتزلة الراسخة .

أما في حالة أفكار مماثلة كفكرة ( الختم - بفتح الخاء ) و ( الطبع ) - أى ختم الله وطبعه على قلوب الكفار ، فقد تم تفسيرها بحيث لا تتنافى مع حرية الاختيار كالقول بأن ( الختم ) أو ( الطبع ) قد جرى بعد الكفر وليس قبله أى لم يكن سبباً له ، وقد شهد بعضهم بأن الكفار

---

(★) والمثل القائل ( لو صبر القاتل على المقتول مات وحده ) ليس فيه الا حث للمقاتل على الصبر ، دون تحميله أى مسئولية - ( المترجم ) .  
 (★★) لا شك أن هذا نوع من التواءم مع السلطة العباسية التى احتضنت المعتزلة ، فتبلور فكرة المسئولية البشرية كان فى الأساس لتحميل السلطة الأموية وزر أفعالها - راجع المقدمة - ( المترجم ) .

لم يؤمنوا وأن أحداً لم يمنعهم من الايمان لو أرادوا ، بينما وافق آخرون على ذلك لكنهم أضافوا الى ذلك صورته تجسدية اذ ذكروا أن ( الخنم ) و ( الطبع ) هو عبارة عن ( علامة سوداء ) توضع على قلب الكافر حتى يميز الملائكة بين قلوب ( أحباب الله ) أو ( أخلاء الله ) من ناحية وقلوب ( أعداء الله ) من ناحية أخرى ( ٢٩ ) .

وعالج المعتزلة فكرة الهداية ( أى هداية الله لعبده Guidance ) والعون ( أى اعانة الله لعبده على طاعته ) Succour والاضلال والتخلي Abandonment و Leading astray ( ٣٠ ) — بالطريقة نفسها ، ويمكن أن نوجز فيما بلى أهم الافكار التى جرى استخدامها لمواءمة هذه الافكار آتفة الذكر مع حربة الارادة :

١ — بعض هذه الأفعال ( من أفعال الله ) جرى تفسيرها باعتبارها اسماء واحكامه his naming & Judging وهذه — على نحو خاص — يجرى تطبيقها على السلبيات بالاضلال والتخلي Abandoning فالفعل اضل (والمصدر : اضلال) عادة ما يعنى : جعله يسير فى الطريق الخطأ أو قاده إلى طريق التهلكة . الخ ولكن جرى تحويل المعنى — اعتماداً على تشابه مع كلمات أخرى — ليصبح المعنى هو : اضل أى أن الله مدرك أو يعرف أنه ضال ( \* ) he make out to be astray أو أنه بعده ضالا ، وبذلك يكون الله سبحانه مجرد مقرر لحقيقة أو مجرد معطن عما هو كائن بالفعل — وفقاً لهذا التفسير .

٢ — وقد يقال ان الله يهدى أناسا ويحيمهم بأن يرسل اليهم رسولا يدعوهم للإسلام ويدلهم على طريق الجنة ويحذرهم من طريق السعير ، وهذا هو معنى الهداية بما لا يتعارض مع فكرة حربة الارادة .

٣ — ان الله عندما يشجع المؤمنين بتأييدهم وتشجيعهم فانما يكون ذلك مكافأة لهم لأنهم آمنوا بالفعل . وتند يقال أيضاً انه سبحانه — يعلمه الأزلى — يعلم ان هذا الشخص سيكون مطيعاً مؤمناً ، فيقدم له — مقدماً — عونه وحمايته .

( \* ) لا نعرف ان هذا التفسير لكلمة ( اضل ) قال به أحد — ( المترجم ) .

٤ — ويقال ان الله يبسط حمائه على الجميع على نحو سواء لكنه يزيد المؤمن امانا لايمانه ، ويزيد الكافر كفرا لكفره .

لدينا عنصران جديران بالملاحظة فيما يتعلق بهذه التفاسير لهذه الأفكار القرآنية — بالإضافة للعنصر الذى أشرنا اليه آنفا وهو اخلاص المعتزلة القوى للاسلام . اولهما : ان المعتزلة بدوا وكأنهم قد وضعوا في اعتبارهم التفسير المقابل لتفسيرهم الذى كان متغلغلا بعسق لا في التاريخ الإسلامى فحسب وانما في فترة ما قبل الاسلام أيضا ، ونعنى به ( الجبر ) أو فكرة القضاء والقدر من قوة أقوى من الانسان ، محتى مناقشتهم فيما يتعلق بالانسان الذى يعرف الله أنه لن يكون مؤمنا أى معرفة الله المسبقة بأن شخصا ما لن يكون الا كافرا ، يبدو — من سياق هذه المناقشات — أنهم اقرب ما يكونون تعاطفاً مع فكرة الجبر ، فهذا كان الانسان في رحم أمه وربما قبل ذلك تحدد مستقبله : أشقى أم سعيد (٣١) . وتعبير أن ( الله يعرف ) تعبیر من المؤكد أن له دلالة توحيدية *unitary* ، لكنه من حيث التأثير يشير الى معرفة أو علم لا ندرك بشكل واضح موضوعه ، وأكثر من هذا فهذه المعرفة أو هذا العلم هو مجرد معرفة وصفية أو علم وصفى وليس له أى دور فاعل في مجرى الأحداث ، ونظراً لعمق فكرة القضاء والقدر ( من الله سبحانه ) في قلوب المسلمين ، فان فكرة المعتزلة هذه كانت أقل تأثيراً بكثير من الفكرة الواردة في القرآن ( الكريم ) ، فالمعتزلة ببساطة اكثروا على قدرة الانسان على صنع مصيره ، أو بتعبير آخر تحديد قدره ، لكنهم تركوا أساس فكرة الجبر ( كون الانسان مسيراً أو فكرة القضاء والقدر ) لم يمسوها — أى أنهم لم يتعرضوا لأسسها بالنقد ، ومع هذا فقد سلبوا الله كل دور له في الحياة الا دور الملاحظ أو المراقب أو القائم بتسجيل افعال العباد ، فلا دخل له في قضاء الانسان وقدره ( وانما الانسان هو صانع ذلك ) ، لكن الناس — وقد أدركوا بوعى ضعفهم في مواجهة قوى الزمن المدمرة — لم يجدوا في تفظيرات المعتزلة هذه الا قليلا مما يجعلهم راغبين في اعتناقها أو التمسك بها .

والعنصر الثانى الجدير بالملاحظة أن هذه التفسيرات النى قال بها المعتزلة قد جرى وضعها وصياغتها لتتنشى مع مبدأ ( عدل ) الله

سبحانه ، وهم بقولهم بأن الله ( عدل ) وتركيزهم على هذا المبدأ ، يعتبرون خلفاء للخوارج ( سائرين على دربهم في هذا المبدأ ) . ويبدأ اتجاه المعتزلة العقلاني rationalism في الظهور بدقة عند التعرض لهذا الموضوع . حقيقة أنهم لا يعتبرون العقل مصدرا للحقيقة الدينية ، وهذا ظاهر بوضوح في فكرهم ، لكنهم يثقون ثقة كاملة في أفكارهم البشرية العقلية من العدالة ويطبقونها على الله ، كما يثقون بالقدرة الكاملة لعقولهم القاصرة أو المحدودة Finite minds في فهم الوجود الباقي الأبدى eternal being ( الله ) ، فعندما يتمسكون بأنه لا يجوز ولا يجب نسبة أى شر أو ظلم أو بعد عن العدالة لله ، فإنهم يفكرون في ذاته سبحانه كموجود سام فوقى متعال يشرف ويدير ويقضى ( بمعنى يحكم بين المتخاصمين مثلا ) وعقاب الشرير عدل بالتأكيد إذا كان هذا الشر المرتكب من فعل الإنسان ( الشرير ) . وقد نشأ عن فكرتهم هذه عن العدل كما يفهمونه ( أو العدل الأرضى أو الدنيوى ) وتطبيقها على الله ( سبحانه ) أن أنكروا تسيير الله سبحانه لأمر البشر أو بتعبير آخر أنكروا أنه ( سبحانه ) فاعل ومؤثر في مجريات الحوادث .

لكن إيمانهم بالعقل كان مقترنا الى حد ما بالتسليم فقد كان منهم من يعتقد أنه من الممكن من طريق العقل وحده وبصرف النظر عن الوحي معرفة أن الكبائر ( الخطايا الكبيرة ) تستحق أن يعاقب عليها ، وأنه لعقاب دائم (٣٢) لكن معتزلة آخرين وضعوا قيودا مختلفة منها أن معرفة الله فقط هى التى يهدى إليها العقل ، أما أوامر الله ونواهيه فلا مجال لمعرفة العقل وحده ، ومن هنا فإن عقاب الكافر هو فقط ما يمكن معرفته دون وحي . وقد ميز النظام ( بتشديد الظاء وفتحها ) بين الأفعال السيئة أو الحسنة في ذاتها ، وبين الأعمال المحرمة بناء على وحي أو تشريع (٣٣) . ومن الصعب أن نعرف بالضبط مدى أهمية هذا الاعتقاد في ( العقل ) في نظم المعتزلة بشكل عام ، فليس بين أيدينا مادة كثيرة ، وما هو مذكور حافل بالتناقض ، لكن فكرة الإيهان ( بالعقل ) يجسرى التعبير عنها أحيانا بوضوح وجلاء كمعقبة للمعتزلة .



## ٣ — أبو الهذيل وتلاميذه المباشر

لقد رأينا أن أحد مضامين أو مفاهيم مبدأ ( العدل ) عند المعتزلة أنه ما دام الإنسان يعاقب على خطاياها ، فلا بد أن يكون مسئولاً عنها . ورغم أن المصطلحات التي يفكر المسلمون من خلالها عن قضية ( الحرية freedom ) برمتها مختلفة اختلافاً تسديداً — في الغالب — عن مصطلحاتنا الأوروبية ، فهم في هذه الناحية يكونون أقرب إلى صيغة كانت Kantian formula : (التكليف يعنى الاستطاعة Ought implies can) .

فالعبرة التي مؤداها أنهم جميعاً — أى المعتزلة — ينكرون أن يفرض الله فرضاً على أنسان « يكلفه » دون أن يكون لدى هذا الإنسان القدرة الكافية على القيام بهذا الفرض أو دون قدرته على ( القيام ) بهذا الفرض (٣٤) ، عادة ما يتم اختصار هذا المعنى بعبارة أن «التكليف يتضمن القدرة » ، وحتى الإنسان « الذى يعلم الله أنه لن يكون مؤمناً » أمر أن يكون له عقيدة وهو قادر على اعتقادها ، بينما المصابون بالشال ولديهم عجز دائم فلم يفرض الله عليهم ما لا طاقة لهم به (٣٥) .

ولقد أدت صياغة عقيدة ( مسئولية الإنسان ) فى عبارات دالة على ( الاستطاعة أو القدرة Power ) إلى صعوبات من نوعها ( من داخلها ) فخصوم المعتزلة قد تناولوا فكرة ( الاستطاعة ) واستخدموها للتعبير عن وجهات نظرهم . فقد افترضوا أنه بالنسبة لكل ( فعل ) أو ( عمل ) ينسب عادة إلى الناس ، خلق الله « الاستطاعة المطلوبة » requisite power أو القوة الضرورية أو الطاقة اللازمة فى الإنسان ، لكنها كانت مجرد ( استطاعة ) أو ( قوة ) أو ( طاقة ) مخصصة لهذا ( الفعل ) أو ( العمل ) بالذات وليس لأى ( عمل ) أو ( فعل ) أو ( شئ ) آخر ، فالإنسان لا ( استطاعة ) له على أى ( عمل ) آخر أو ( عمل ) آخر ككل ولا استطاعة له على ترك ( فعل ) أو التخلّى عنه (٣٦) .

وهكذا تصبح وجهة نظر المعتزلة أكثر دقة ، فالإنسان (استطاعة) على العمل أو الفعل ، وله بحكم ( استطاعته ) ترك هذا العمل أو الفعل ، ولكن هذه ( الاستطاعة ) لا تجبره على أداء هذا العمل (٣٧)

( وبعبير آخر ان الله قدر الانسان بقدره أو سلطان لاداء عمل معين ، لكن هذه القدرة أو هذا السلطان لا ينطوى على اجبار للإنسان على العمل ) .

وهذه المكرة شائعة بين كل المعتزلة وليست خاصة بفكر أبى الهذيل لكنها تبدو غير بعيدة عن تحليلاته لاستطاعة الانسان ونشاطاته خاصة في تحليله لفكرة ( اللحظات moments ) أو ( الأزمنة ) الى تناولها المعتزلة كثيرا ويمكن أن نوجز هذه الفكرة باختصار كالتالى : ( الانسان قادر على الفعل ابتداء « فى البداية » وهو يفعل ابتداء « فى البداية » ويظهر الفعل فى المرحلة الثانية ، فاللحظة الاولى هى لحظة « يفعل » واللحظة الثانية هى لحظة « فعل » فاللحظة هى التى تقسم « أو هى الفرق » بين الاعمال ونمتد خلال الفاصل interval من فعل الى فعل ، ومع كل لحظة ينشأ أو يتبدى عمل ( ٣٨ ) .

ان هذا يبدو بطريقة أو أخرى غامضا ومسببا للإرباك ، وعلى أية حال فان أبى هذيل لم يفكر فى الزمن كما نقيسه بالساعة ، وانما كان تفكيره فى الزمن كما نمارسه أو كما نخبره أو كما نحس به as experienced وهو تناول اقرب ما يكون الى المعنى الذى تناوله — بيرجسون Bergson — وثقنا فعل ( يفعل act ) فى الاقتباس الذى ذكرناه أولا غير قابل للترجمة لاشتغاله على عناصر كثيرة ومناهيم كثيرة تجعله يتعدى عن المعنى المباشر كما نفهمه من الفعل act ، فقد كان من الممكن ان تكون الترجمات المعتادة ( سيفعل أو يفعل ) و ( هو فعل acted ) لكن — كما هو معروف جيدا — بينما هذه الأفعال تشير بوضوح للأزمنة التى نستخدمها فى الانجليزية ، الا أن الاستخدام الفعلى للأزمنة العربية يستحيل على العقل الأوربى استيعابه أو ادراك مفزاه ( \* ) . فهناك الفعل يفعل — بضم اللام ، بصيغته غير التامة تقريباً imperfect

(★) يعبر البدو أحيانا عن المستقبل بصيغة الماضى من باب التاكيد . ولازلت اذكر زميلى البدوى فى مكتبة الرواينة العامة بالكويت وهو يقول لى « غلقنا المكتبة ، هيا .. مشينا .. أى سنمشى أى سنذهب » وهكذا — ( المترجم ) .

( د ) والفعل يفعل — بفتح اللام — بصيغته الشرطية ( هـ ) هذا الفصل يعنى أن التفكير يجرى بشأنه لكنه لم يخرج الى حيز التنفيذ تقريبا ، وقد يعنى أن العمل جار فيه ، أو أن العمل الفعلى فيه لم يبدأ أصلا . وتبدو هنا النقطة الفارقة التى حددها أبو الهذيل للحظة الأولى أو الزمن الأول هو الذى يسم فيه الجانب العقلى أو الداخلى للفعل ( التفكير فى الفعل ) ، والقرار بفعل أو بتنفيذ الفعل ( س ) وتفضيله على الفعل ( ص ) وإصدار الأوامر لليدين ( البدن عامة ) للتنفيذ . واللحظة الثانية أو الزمن الثانى هو زمن انجاز أو تنفيذ العمل وأخراجه لحيز التنفيذ المحيط الخارجى أو على المستوى المادى ( الفيزيقي ) ، وقد وصف الشهرستانى هذا باعتباره فصلا بين ( أفعال القلب ) و ( أفعال الأعضاء ) ( ٣٩ ) .

وأضاف النظام تنقيحا طفيفا للفكرة ، وحازت اضافته — بوجه عام — قبولا .

فالإنسان قادر فى اللحظة الأولى أن يعمل فى اللحظة الثانية وقبل وجود اللحظة الثانية يقال أن الفعل سوف يفعل أو سيفعل فى اللحظة الثانية ، وعندما سيتم الانجاز فى اللحظة الثانية يقال أن الفعل قد فعل ( بضم الفاء وكسر العين ) ، وهذا الذى سيفعل فى اللحظة الثانية قد حسم وقرر قبل وجود اللحظة الثانية ( لحظة التنفيذ ) ، وعلى النحو نفسه فإن ما تم تنفيذه فى اللحظة الثانية كان موجوداً على نحو ما أو متضمنا فى اللحظة الأولى ( ٤٠ ) .

وعندما قال أبو الهذيل أن « الإنسان يفعل فى البداية » أو « يفعل ابتداء » فإن الفعل « يفعل » غير التام يعنى أن ( الفعل ) أو ( العمل ) action قد بدأ فعلا ( رغم أنه يقال أيضاً أن الفعل يكون فى الثانية أو الزمن الثانى ) ويذهب النظام أن الفعل المضارع غير التام فى حالة المبني للمجهول قد ينطبق على الفعل الحادث فى اللحظة الأولى أو الزمن الأول ، لكن باضافة عبارة « فى اللحظة أو الزمن الثانى » ففى هذه يبدو

(\*) المقصود المسدوق بتواصب الفعل المضارع . أن ٠٠ الخ — ( المترحم ) .

لنظام أن الفعل لم يكن قد بدأ ، وهذا في رايه هو الكلام المستقيم . أن النظام يقول بوضوح كامل أن الفعل الأساسى أو الحقيقى *essential* هو الفعل الذى خرج الى حيز التنفيذ «الفعل الخارجى» *outward action* وفى الوقت نفسه فإنه لم يضع حدوداً فاصلة مهمة بين الجانب العقلى أو الداخلى أو الباطنى *mental* من ناحية والجانب الخارجى أو التنفيذى أو المادى *physical* للعقل أو العمل — لكن أباه هذيل كما سبق يضع هذه الحدود أو الفواصل بوضوح .

والارتباط بين هذين البعدين أو الجانبين يعتبر هو موضوع عقيدة « الإرادة Will » عند الرافضين لفكرة اللحظتين ( أو الزمنين ) الآتف شرحها ، وكذلك عند المؤيدين لها — على سواء . فهذه العقيدة تقرر أنه حيثما يحدث المراد ( أو ما يراد *What is Willed* ) مباشرة بعد الإرادة أو الاختيار *Volition* ، فإن الإرادة هنا *Willr* تكون هى التى أوجبت أو حتمت أو فرضت الهدف المطلوب أو الرغبة المختارة أو الفعل المراد . . . الخ وبعبارة أخرى ، يكون جانبها الفعل الانسانى : الداخلى أو العقلى أو الباطنى من ناحية والتنفيذى أو التطبيقى أو العمل من ناحية أخرى قد تكاملا فى كل واحد متكامل لا انفصال فيه (٤١) .

وقد أدى اضطراب المفاهيم فى هذين العنصرين ( الباطنى : أو العقلى من ناحية والعمل أو التنفيذى من ناحية أخرى ) الى مزيد من المناقشات . وطالما أن المرء يفكر فى ( السلطان ) أو ( القدرة ) أو ( الاستطاعة ) على اعتبار أنه ( أو أنها ) سلطان الإرادة أو استطاعة الإرادة أو قدرة الإرادة أكثر من التفكير فى ( السلطان ) أو ( القدرة ) أو ( الاستطاعة ) باعتباره ( أو اعتبارها ) القدرة التنفيذية لتحقيق المراد أو الاستطاعة التنفيذية لتحقيق المطلوب . . الخ ، ما دام الأمر كذلك فليس من الضرورى أن نفترض أن ( السلطان ) أو ( القدرة ) أو ( الاستطاعة ) تبقى أو تظل بعد « الإرادة Volition » وعلى هذا فعندما يحدث « الفعل المادى » تختفى ( الاستطاعة ) أو ( القدرة ) ، ويرى أبوه هذيل أن الانسان قد يكون مهماً — عملياً — فى اللحظة الثانية

أو الزمن الثانى ( بالمفهوم المشار اليه سابقا ) عندها يحدث الفعل —  
فقد يصاحب اليكم بعض الكلام القليل ، وقد يصاحب الموت بعض  
الحركة (٤٢) . أما المناقشات عن كون « استطاعة » الكلام باللسان  
و ( استطاعة ) المشى بالساقين ، أهما ( استطاعة ) واحدة أو ( استطاعة  
من النوع نفسه أم أنهما مختلفتان ، وكذلك عما إذا كان ( مكان ) أو  
( محل ) الاستطاعة فى الحالين هو نفسه أم مختلف .. مثل هذه  
المناقشات تجلى فيها القدر نفسه من الاضطراب وعدم انضباط المفاهيم .  
فماذا كانت الاستطاعة مسألة عقلية ( أو ارادية Volitional )  
كانت الاستطاعة فى الحالين واحدة ، وإذا كانت الاستطاعة « مادية  
physical » ، اختلفت طبيعتهما فى كل حالة عن الحالة الأخرى (٤٣) .

ومما أصبح صيغة نمطية للذين ينتسبون لعقيدة القدر (القدرين )  
هو أن « الاستطاعة » قبل العمل أو الفعل ، وهى فكرة مرتبطة بفكرة  
اللحظات أو الأزمنة الآنف ذكرها (٤٤) ، ( فالاستطاعة ) مقصود بها  
الاستطاعة (الداخلية ) أو « الباطنية » أو « العقلية » على اتخاذ القرار  
أو التعبير عن الإرادة أو الاختيار بين العمل ونقيضه ، وهذا ينتهى الى  
اللحظة الأولى أو الزمن الأول ، ومن هنا لا بد أن يسبق الفعل . أو  
لا بد أن يكون شرطا لحدوث الفعل الذى ينتهى — كما أسلفنا — للحظة  
الثانية أو الزمن الثانى .

وبصرف النظر عن فكرة الأزمنة أو اللحظات — وهى فكرة مثيرة ،  
لم يكن لدى أبى الهذيل الا القليل ليقوله عن الموضوعات الأخرى التى  
تناولها فى مبحثنا هذا . فقد كانت اهتمامه — فى المجالس الأعم —  
بالجوانب المادية أو العملية أو الفيزيقية وفى الميتافيزيقا ( فى مجال ما وراء  
الطبيعة ) ( \* ) ، ولم يكن اهتمامه بالممارسات أو التطبيقات الدينية فى  
الحياة ، وذلك إذا لم تكن المصادر المتاحة عنه قد بالغت .

والمعتزلة — بوجه عام — يوقنون أن الله هو القوى القادر وأنه  
مصدر كل قوة ، لكن عند الخوض فى التفاصيل نجد بعضهم يشير لبعض

---

(\*) النم : in physics, or at least in the physical side of metaphysics.

الحدود أو القصور في قداسته (سبحانه) قابو الهذيل ومعه آخرون يؤمنون بقدرة الله على فعل الشر لكنه — أى الله — على المستوى العملى أو الفعلى — لا باتى بشر بسبب حكمته ورحمته ، بالإضافة الى أن الاتيان بالشر نقص وقصور ، وتعالى الله علوا كبيرا عن النقص والقصور ، ومن هنا فمن غير الممكن أن نتصور أو نفترض أن الله يأتى بشر (٤٥) .

وبصرف النظر عن الشر ، وبصرف النظر عما عهد الله به للبشر ، فقد حدثنا أبو الهذيل عن قصور في قدرة الله ، أو — على الأتمل — في بقدراته *objects of power* التى لا بصفها بأنها لا نهائية وانها عرضة للفناء أى أن لها نهاية ولها حدوداً (٤٦) . وهو فى هذا متأثر بالجهمية الذين فسروا الآية الكريمة ( هو الأول والآخر ) باعتبارها انكارا لمشاركة المخلوقات لله فى الخلود ( أو السرمدية أو اللانهائية ) وعلى هذا فلا بد من مناء كل ما سوى الله (٤٧) . وهذه النقطة التى نظرها أبو الهذيل متداولة بين علماء التوحيد المسلمين الآخرين (٤٨) .

ويبدو أن التلاميذ المباشرين لأبى الهذيل كانوا أقل اهتماما من استاذهم بالقضايا المتعلقة بالدين العملى ( الجانب التطبيقي للدين ) وكسان أبو الهذيل — كما هو معروف — قليل الاهتمام بهذا الجانب . ولم تتناول المراجع القضايا المطروحة هنا من وجهة نظر هشام بن عمرو الفوطى ، اللهم الا رفضه لفكرة الأزمنة أو اللحظات الأنف ذكرها ، وقد عارض استاذه — بهرارة — فى مجالات أخرى .

وكان لابراهيم بن سيار النظام ( بتشديد الظاء وفتحها ) اتهامات ميتافيزيقية مختلفة أدت به الى الاتفاق مع أبى الهذيل فى خطوط التفكير الأساسية الا أنه فى بعض الأمور — على أية حال — انتقد فكرة اللحظات أو الأزمنة التى عرض لها أبو الهذيل ونقحها ، وهذا لا يعنى رفضه لها بل لقد قبل بها . وقد رفض النظام أن يكون لله ( سبحانه ) القدرة على الاتيان بالشر ، بينما اعتقد آخرون أن لله القدرة على الاتيان بالشر لكن لا يستطيع استخدامها ، ومن الممكن أن يكون اعتقاد النظام فى هذه الفكرة راجعاً الى الاعتراض الميتافيزيقى على اثبات الكمونية *Unrealizable Potentiality* (٤٩) (\*) .

(\*) لتوضيح فكرة الكمونية منقل عن الشهرستانى قوله ان من مذهب النظام . ان الله تعالى خلق الموجودات بصفة واحدة على ما هى عليه الآن معسدين =

وعلى أية حال ، فمن الواضح أن النظام كان واحدا من أكر المعتزلة عقلانية ، فالله لا بد أن يفعل ما هو أفضل للبشر ، والله لا بد أن يدخل الناس الجنة أو النار وفقا لمبادئ عادلة (٥٠) ، ومن هنا يصبح العقل — حقيقة — هو المهيمن على الكون ، لكن قضية العلاقة بين الله والعقل لم يجر التعرض لها .

ويبدو أن النظام هو أول من تناول مسألة أنه ليكون للإنسان حرية الاختيار الخالصة لا بد أن يكون أمامه اقتراحان ( أو خياران ) أحدهما يدعو للاستمرار في ( هذا العمل ) والآخر بدعوه للكف عن القيام ( بهذا العمل ) ( ٥١ ) . أن في هذا إشارة للفرق بين الإسلام في مرحلته المبكرة ، وبين الغرب المعاصر ، بحيث لم يقدر قط لهذه الأفكار المعتزلية الغربية أن تنمو في نربة إسلامية ( ٥٢ ) .

#### ٤ — بشر بن المعتز

بينما كان أبو الهذيل والنظام في البصرة يضعان الأولويات الفلسفية في اعتبارهما عند تعرضهما لقضايا الشر والجبر وغيرهما ، كان بشر بن المعتز المؤسس الشهير لمدرسة بغداد المعتزلية وأتباعه هناك ( في البصرة ) يتداولون فيما بينهم هذه القضايا نفسها لكن من جوانب أقرب إلى الأبعاد الدينية والأخلاقية ، وكان تناول بشر أكثر بساطة ، ولم يتناول بالذكر إطلاقا عقيدته فيما يتعلق بالعقل أو ( السببية ) Reason بل على العكس ، فانه يبدو واضحا أنه منهسك بالاعتقاد التقليدي الذي مؤداه أن الله سبحانه على كل شيء قدير وهو مالك الحياة

---

== وثباتا ، وحيوانا ، وإنسانا . ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده ، غير أن الله تعالى أكرم بعضها من بعض . فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكامها دون حدوثها ووجودها . وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكمون والطور من الفلاسفة وأكثر ميله أبداً إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين . ، ص ٥٦ / ج ١ .

والموت ، وأنه مكن الانسان ومنحه الاستطاعة او السيطرة على أمور كثيرة (٥٣). وكان عقل بشر من الدقة بمكان ، حتى انه فرق بين ما هو مؤقت أو زائل والأولية المنطقية وان لم يتمكن من ايجاد المصطلحات الكافية لصياغة فكرته هذه . أو بتعبير آخر ، كانت فكرته هذه تعوزها الصياغة المحكمة (٥٤) ، وفيما يتعلق بجانبى ارادة الله كجزء من ذاته ( جوهره ) وكجزء من عمله ( نشاطه ) ، من الممكن أن يكون بشر مع الفصل بين الصفات العملية لله سبحانه وصفاته الذات أو الصفات الجوهرية (\*) (٥٥) .

لقد شغل بشر نفسه بتحليل النشاط الانساني وأدى به هذا الى الوصول الى فكرة ( التولد ) أو ( الفعل المتولد ) وهى فكرة حققت شهرة كبيرة . ويمكن استخدام العبارة الانجليزية التالية للتعبير عن هذه الفكرة generated or secondary effects أى الاثر الناتج عن الفعل الأول ، أو الأفعال الناشئة عن الفعل الأول ، وهى فكرة تعنى أن ما تولد عن فعل الانسان هو من فعل الانسان أيضا (٥٦) . ومن الممكن أن تكون هذه الفكرة تصحيحاً لوجهة نظر معبر الذى كان أستساذا لبشر (٥٧) . فمعبر — بسبب تأثير الفلاسفة غير المسلمين ، ربما الفلاسفة اليونانيين — اعتقد أن الحوادث accidents ( اللفظ الاصطلاحى الوارد فى المصادر الاسلامية هو الأعراض — المترجم ) التى تلازم سادة ما أو جوهرأ ما substance ( اللفظ الاصطلاحى الوارد فى المصادر الاسلامية هو الأجسام — المترجم ) هى من عمل هذه المادة أو الجوهر أو الجسم سواء بحكم الطبيعة أو الاختيار ، وهذا يعنى أنه عندما يقذف شخص ( س ) حجراً ليصيب به ( ص ) ، فان طيران الحجر هو من « فعل » الحجر نفسه ، والاصابة والالام من فعل جسد ( ص ) ، وهذا على عكس ما يعتقد به بشر (٥٨) فطيران الحجر ، والجروح الحادثة والأورام الناتجة والآلام ، كل هذا متولد من فعل ( س ) وهو تناقض الحجر .



وربما افترط بشر في تطبيق فكره التولد أو الفعل المتولد ، هذه ، وتضم قائمة الأمثلة التي ضربها : طعم الفالودج « وهو نوع من الحلوى » بعد خلط مكوناته معا ، السرور الناتج عن أكل شيء ما ، الإدراك بفتح العيون ، كسر اليد أو القدم بسبب السقوط ، وصحة اليد وسلامتها وكذلك القدم بسبب الوضع السليم للعظام (٥٩) .

والنقد الموجه لهذه الأقوال يجب ألا يعيننا عن حقيقة أن هذه الأفكار تؤكد — بشكل أساسي — على ( قدرة ) الإنسان أو ( استطاعته ) أن « يدير » أو « يهيئ » أو « يسيطر » وأن « يتخذ القرار » أو أن « يختار » أو أن « يقرر » ليس فقط فيما يتعلق بجسده ، إنما أيضاً فيما يتعلق بسجلات الأحداث في « العالم الخارجي » أو في « العالم الخارج عن ذاته » أو « فيما وراء جسده » . حقاً ، فإنه بصرف النظر عن الاضطراب المحتمل حدوثه بين « الخلق Creating » وتهيئة الأسباب أو العلل Causing ( وقد يكون هذا الاضطراب ناشئاً عن أن اللفظة فضفاضة أو بتعبير آخر : ناشئاً عن عدم استخدام عبارات محكمة فإن هذه الفكرة مقبولة تماماً للعقل الأوربي ( الغربي ) وهي فكرة واضحة وتبدو منطقية . ومع هذا فمهما يدعمو للدهشة أن الاعتراض على هذه الفكرة ظهر بين المسلمين ) .

وعلى أية حال ، فلا بد أن نذكر أن الفكرة العامة المتعلقة بالنشاط البشري التي تضمنتها النظرية لم تكن مرضية ، فرغم أن بشراً يرى أن الإنسان مكون من جسد وروح (٦٠) إلا أنه تعامل مع جانب واحد فقط رأى أنه هو الكامن وراء أعمال البشر ، « فالاستطاعة » أو « القدرة » في رأى بشر لا تنطوي إلا على الصحة وسلامة الأعضاء والبراءة من العجز (٦١) (\*) فالجانب الفيزيقي أو الخارجي — على النحو نفسه — . يبدو أنه هو أساس التفرقة بين ما هو « مولد generated »

(\*) النص بأسلوب المصادر الإسلامية ، كما ورد في الشهرستاني . « أن الاستطاعة هي سلامة البدن وصحة الجوارح وتخليتها من الآفات ، وقال : لا أقول يفعل بها في الحالة الأولى ولا في الحالة الثانية ولكني أقول : الإنسان يفعل ، والفعل لا يكون إلا في الثانية — ( المترجم ) » .

وما هو « غير مولد » فالفعل المولد أو المتولد هو فعل خارج سلطان  
البدن goes beyond the agens body . (٦٢) .

وبتعاملنا مع هذا الاتجاه ، نجد بشرا يعارض تفرقة أبى هذيل بين  
الجوانب المادية ( الخارجية ) للنشاط البشرى من ناحية والجوانب  
المعتلية ( الداخلية ) من ناحية أخرى ، وفقا لما جرى التعبير عنها في  
سياق فكرته عن « اللحظات » أو « المراحل » والمعقّدة التي تجعل  
الارادة البشرية أمرا ضروريا (٦٣) .

(\*) لمزيد من التوضيح نورد هنا نص ما ورد في مقالات الاسلاميين عن « اللحظات »  
أو « المراحل » ، وما ذكره عن الفعل المولد أو المتولد  
« واختلفت المعتزلة هل يقال : الانسان قادر في الأول أن يفعل أو أن يفعل في  
الثاني ؟ على سبعة أقاويل :

(١) فقال « أبو الهذيل » : الانسان قادر أن يفعل في الأول ، وهو يفعل في الأول  
والفعل واقع في الثاني ، لأن الوقت الأول وقت يفعل والوقت الثاني وقت فعل .

(٢) وحكى عن « بشر بن المعتمر » أنه كان يقول : لا أقول بفعل في الأول ولا أقول  
يفعل في الثاني ، ولا أقول قادر أن يفعل في الأول ، ولا أقول قادر أن يفعل في الثاني ، وذكر  
القدرة مضمر مقدور ( ؟ ) عليه يستحيل ( ؟ ) كونه مع القدرة عليه ، وذكر العجز  
مضمر معجوز ( ؟ ) عنه يستحيل كونه مع العجز عنه ، ولست أقول أيضا ، عاجز في  
الأول أن يفعل في الأول ، أو أن يفعل في الثاني .

(٣) وقال « النظام » وأكثر المعتزلة . أن الانسان قادر في الوقت الأول أن يفعل في  
الوقت الثاني ، وأنه يقال قبل كون الوقت الثاني . أن الفعل يفعل في الوقت الثاني ؛  
فإذا كان الوقت الثاني قد ( ؟ ) فعل فالذي قيل يفعل في الثاني قبل الثاني هو الذي ( قيل )  
فعل في الثاني إذا حدث الوقت الثاني .

(٤) واختلف هؤلاء ، فقال قائلون منهم : أن الانسان يقدر في الحال الأولى أن يفعل  
في الحال الثانية ، فإذا حل العجز في الحال الثانية علمنا أنه لم يكن قادرا في الحال  
الأولى أن يفعل في الحال الثانية .

(٥) وقال أكثرهم . أن الانسان قادر أن يفعل في الحال الثانية حل فيها العجز أو لم  
يحل ، وخلق ( ؟ ) العجز في الوقت الثاني لا يخرج القدرة أن تكون قدرة عليه أن لم  
يعجز ؛ فهو قادر أن يفعل في الحال الثانية وأن حل العجز فيها على شرط ، والشرط  
هو أنه قادر عليه أن لم يعجز .

(٦) وقال قائلون : هو قادر في الحال الأولى أن يفعل في الحال الثانية ، وإن عجز  
في الحال الثانية فالفعل واقع مع العجز ، وليس بعجز عنه ، ولم يقل هؤلاء على الشرط  
الذي قاله حكينا قولهم قبل .

(٧) وحكى « برغوث » أن قوما منهم يقولون . أن الآفة أن كانت تحمل في الحال =

لقد تناول بشر فكره قدرة الله وهيمنته الشاملة بشكل أكثر جديدة مما أخذها به سائر المعتزلة ، حتى أنه ليبدو وقد استخدمها بشكل أكثر دقة في معالجة قضية ( الشر ) فلأن الله قادر ومهيمن فهناك دائما ما يجعله يفعل ما هو أفضل ( وبالتالي يعزف عن الشر ) فما دام ( جوده ) و ( كرمه ) سبحانه لا ينفد ، وما دام ( جوده ) و ( كرمه ) بلا حدود ، فهما لا يعقل أن نتوقع أن هناك ما هو أفضل مما يفعله الله ، فالخيرة فيها اختاره الله للبشر في دينهم ( ودنياهم ) ، والله القادر هو الذي يبعد عن البشر كل ( عجز ) أو ( عدم استطاعة ) تحول يثبتهم وبين تنفيذ أوامره واجتناب معاصيه . وبشكل عام ، فالله سبحانه ليس مضطرا لفعل ( ما هو أفضل ) بالنسبة للبشر ( فالله سبحانه قادر على كل شيء ) ( ٦٤ ) . ومن آراء بشر أن الله تعالى قادر على تعذيب الطفل ولو فعل ذلك كان ظالما إياه إلا أنه لا يستحسن أن يقال ذلك في حقه ، بل يقال لو فعل ذلك كان الطفل بالغا عاقلا عاصيا بمعصية ارتكبتها مستحقا للعقاب ( ٦٥ ) ، وهذا كلام متناقض . ومن آرائه أيضا أن عند الله لطف لو أتى به لآمن جميع من في الأرض إيمانسا يستحقون عليه الثواب استحقاقهم لو آمنوا من غير وجوده وأكثر منه . وليس على الله تعالى أن يفعل ذلك بمعباده ولا يجب عليه رعاية الأصلح لأنه لا غاية لما يتسدر عليه من الصلاح ، فما من أصلح إلا وفوقه أصلح ، وإنها عليه أن يمكن العبد بالقدرة والاستطاعة ويزيح العلل بالدعوة والرسالة ( ٦٦ ) ، والمفكر قبل ورود السمع يعلم البارئ تعالى بالنظر والاستدلال ( ٦٧ ) .

### ٥ — المدرسة البغدادية في مرحلة لاحقة

بينما كان بشر بن المعنمر لا زال بتحرك في نطاق الأفكار القرآنية — إلى حد كبير ، ووجدنا أن أبا موسى المردار الذي أتى بعده ينهج النهج

== الثانية كان الانسان في الاولى عاجزا عن الفعل في الثانية بسببه ، وإن كانت فيه استطاعة .

(٨) وقال « عباد » (١) : أقول أن الانسان قادر أن يفعل في الثاني ... » .

ص ٣٠٢ - ٣٠٣ .

(\*) نقلنا الأفكار الخاصة باللفظ والأطعالم والتكثار مباشرة من الملل والحل للشهرستاني حيث المعاني أوضح . وهي المعاني التي يريدونها المؤلف . راجع الشهرستاني ،

ج ١ ، ص ٦٤ - ٦٥ .

نفسه فأننا نلمس تغيراً عظيماً في الجيل التالي من معتزلة بغداد ( معتزلة المدرسة البغدادية ) ، فمن بين الجعفرين والإسكافي وهم من تلاميذ المردار ، كان جعفر بن مبشر أقلهم جميعاً من حيث التأثير بمدرسة البصرة المعتزلية . أما جعفر الآخر ( جعفر بن حرب ) والإسكافي فقد تأثرا بأبي الهذيل والنظام تأثراً كبيراً ، بل لقد قيل أنهما كانا من تلاميذ النظام (٦٨) .

### ( أ ) جعفر بن حرب

ربما كان جعفر بن حرب ( المتوفى ٢٣٦ هـ ) أكبر في السن قليلاً من الإسكافي ( المتوفى ٢٤٠ أو ٢٤١ هـ ) ، وكان جعفر بن حرب هذا أقرب في رؤيته — يقيناً — لرؤية بشر . فهو الوحيد من بين المعتزلة الذي قبل أفكار بشر عن ( لطف ) الله favours God مع تعديل مهم . فبلطف الله يصبح الكافر مؤمناً لكن إيمانه في هذه الحال لا يستحق عليه نفس الثواب الذي يحصل عليه من آمن بغفر لطف (٦٩) فجعفر بن حرب : يرى أن اللطف نوع من العون والمساعدة . لذا فهناك تفضيل لمن يعمل الصالحات بجهد ( بدون لطف ) .

لقد أصبح الفرق بين العمل ( الاختياري ) والعمل الإجباري أكثر وضوحاً ، وفي ضوء هذا يمكننا فهم ما أحدثه جعفر من تعديل في أفكار بشر (٧٠) (\*) .

(\*) لتوضيح الفكرة أكثر نوردنا بالفاظ الأشعري :

« ... واختلفوا في اللطف ، على أربعة أقاويل :

(١) فقال « بشر بن المعتز » ومن قال بقوله : عند الله — سبحانه ! — لطف لو فعله ، بمن يعلم أنه لا يؤمن لآمن ، وليس يجب على الله — سبحانه ! — فعل ذلك ، ولو فعل الله — سبحانه ! — ذلك اللطف قاتلوا عنده لكانوا يستحقون من الثواب على الإيمان الذي يفعلونه عند وجوده ما يستحقونه لو فعلوه مع علمه ، وليس على الله — سبحانه ! — أن يفعل بعباده أصلح الأشياء ، بل ذلك محال ، لأنه لا غاية ولا نهاية لما يقدر عليه من الصلاح ، وإنما عليه أن يفعل بهم ما هو أصلح لهم في دينهم ، وأن يزيح عنهم فيما يحتاجون إليه لاداء ما كلهم ، وما تيسر عليهم مع وجوده العمل بما أمرهم به ، وقد فعل ذلك بهم ، وقطع عنهم .

(٢) وكان « جعفر بن حرب » يقول : أن عند الله لطفاً لو أتى به الكافرين لآمنوا .  
اختيار إيماناً لا يستحقون عليه من الثواب ما يستحقونه مع عدم اللطف إذا آمنوا =

هذه حقاً ما يمكن أن ننظر اليها كبداية المرحلة الرومانسية عند معتزلة بغداد ( مدرسة المعتزلة البغدادية ) - انها المرحلة التي حاولوا فيها اخضاع حقائق الحياه لأفكار افتراضية عما ينبغي أن يكون عليه الحال ( اخضاع الواقع لأفكار مثالية ) . وقد تخلى جعفر بالفعل عن الحل الذي ارتآه بشر لقضية الشر ، واتبع فكرة النظام في هذا الموضوع ، أو لنقل على الأقل ان جعفر ، كان قد أصبح على وعى بأن عقيدته في « لطف » الله تتعارض مع أفكاره الأخرى فتخلى منها . فلم يعد ينظر للخير باعتباره على درجات لا نهاية لها . وقد كان النظام يلحق تلاميذه وجود سئء من القصور في طبيعة الخير فأنت لا تستطيع أن تؤكد ازاء نئء ما أنه هو « الأفضل » على الإطلاق أو أنه هو الخير الخالص ، أما الله سبحانه فهو القادر على فعل ما لا نهاية له من الأشياء التي يمكن وصفها جميعاً بأنها « خير » أو على مستوى واحد من الخير ، أو أنها خيـر بدرجة واحدة أو بالدرجة نفسها (٧١) . واعتقد جعفر على النحو نفسه أن الله يفعل ما هو « أفضل » What's best فقد بوأ الانسان أفضل المنازل وأعلاها فأناط به الواجبات وأعطاه منزلة المكافأة أو الجائزة أو النواب mansion of reward (٧٢) فالأفضل للانسان أن يكلف بفعل الخيرات وأن يمنحه الله الاستطاعة للقيام بها . وأن يكافأ - أن هو فعل - بدخول الجنة - فهذا أفضل له من أن يتفضل عليه بإدخاله الجنة دون سبب أو دون استحقاق منه لذلك . والشر أيضاً قد تم شرحه من وجهة نظر شبيهة بوجهة النظر هذه بالنسبة للانسان الذي يستخدم ( الاستطاعة ) أو القدرة الممنوحة له . لقد جرى التركيز بشدة - كما

---

- والأصلح لهم ما فعل الله بهم ، لأن الله لا يعرض عباده الا لأعلى المنازل وأشرفها ، وأفضل الثواب وأكثره .

ونذكر عنه انه رجع عن هذا القول الى قول أكثر أصحابه .

(٣) وقال جمهور المعتزلة . ليس في مقدور الله - سبحانه ! - لطف لو فعل بمن علم أنه لا يؤمن آمن عنده ، وأنه لا لطف عنده فعله بهم لآمنوا ، فيقال يقدر على ذلك ولا يقدر عليه ، وأنه لا يفعل بالعباد كلهم الا ما هو أصـلح لهم في دينهم ، وأدعى لهم الى الفعل بما أمرهم به ، وأنه لا يدخر عنهم شيئاً يعلم أنهم يحتاجون اليه في أداء ما كلفهم أداءه اذا فعل بهم اتوا بالطاعة التي يستحقون عليها ثوابه .

المقالات ، ص ٢١٣ .

في حالة أفكار مشابهة في الفكر الغربي المسيحي — على قدره الانسان على دخول الفردوس ( الجنة ) بنفسه ( دون عون من أحد ) .

ويظهر تأثير أبى الهذيل في قبسول جعفر لفكرة « اللحظات moments » أو « المراحل » أو « فكرة الأول والثاني » وما انشعب منها أو ما يعد نتيجة طبيعية لها — عقيدة الارادة الاجبارية ( الارادة الاضطرارية necessitating will ) ؛ لكنه عندما يقسول ان « الاستطاعة » أو « القدرة » تكون مطلوبة عندما توجد الأعمال بالفعل When the acts exists ، وليس العكس أى أنهىسا — أى الاستطاعة — ليست مطلوبة للعمل وإنما لمنع أن يكون الفعل الذي يجرى انجازه بواسطة شخص ضعيف impotent person أمراً خارجاً عن نطاق المعقول ( وبعبارة أخرى لقد ذكر أن الاستطاعة ليست مطلوبة للعمل ، حتى لا تنفى نسبة الأعمال التى يقسوم بها ضعفاء « غير مستطيعين » لأصحابها ) . أنه عندما يقول ذلك فلا يسعنا الا أن نشك في أنه لم يتخلص تماماً من الفكرة الفيزيائية للنشاط ( العمل البشرى ) التى آمن بها بشر ، وأنه — أى جعفر — لم يدرك تماماً الفرق بين الجوانب الفيزيائية physical والجوانب العقلية ( المعنوية ) mental (\*) (٧٣) .

(\*) لغرض فكرة الارادة الاضطرارية نورد هنا النص العربى من مقالات الاسلاميين ( أسماء الارادة الموجبة ) .

« ... هل الارادة موجبة لمرادها ؟

واختلفت المعتزلة في الارادة . هل تكون موجبة لمرادها أم لا ؟

(١) فقال « أبو الهذيل » و « ابراهيم النظام » و « معمر » و « جعفر بن حرب » و « الاسكافى » و « الأدمى » و « الشحام » و « عيسى الصرقى » الارادة التى يكون مرادها بعدها بلا فصل موجبة لمرادها .

وزعم « الاسكافى » أنه قد تكون ارادة غير موجبة ، فإذا لم توجب وقع مرادها في الثالث .

(٢) وقال « بشر بن العتير » و « هشام بن عمرو القوطى » و « عباد بن سليمان » و « جعفر بن مبشر » و « محمد بن عبد الوهاب الجبائى » الارادة لا تكون موجبة .

(٣) وأجاز أكثر الذين قالوا بالارادة الموجبة أن يمنع الانسان من مرادها =

وقد تجنب جعفر فكرة أن الله سبحانه قادر على فعل الشر (٧٤) إلا أنه على كل حال اكتفى بأن يقرر ( في السياق العام للفكر المعتزلى عن الاسنطاعة البشرية أو القدرة البشرية ) بأن الله قادر على فعل العدل ومضاده . والحق وضده (٧٥) . وما هو مربك منطقياً في قضية ما إذا كان يمكن أن يقال أن الله القدرة على فعل الشر بينما جرت البرهنة على أنه سبحانه لم يفعله ، ربما كان هذا نتيجة النقد الموجه للنظام ( رغم أن جعفر أيضاً قد تجادل ونازع شخصياً مع القائلين بوجود مبدئين هما الخير والشر (uuuuisus) (٧٦) والمناقشات المتعلقة بالشخص الممنوع أو المحبوس أو المقيد أو الذى أجبره آخرون على عدم الحركة هل هو قادر أم لا ، ربما كانت - أى هذه المناقشات - مرتبطة بهذه النقطة ، فجعفر يرى أن « القدرة » أو « الامكانية الكامنة » potentiality ، تظل موجودة حتى لو جرى منعها من الخروج الى حيز التنفيذ تماماً كالشخص الذى أغمض جفنيه فهو مبصر رغم أنه لا يرى (٧٧) (\*) .

( ب ) الاسكافى :

ربما كان أبو جعفر محمد بن عبد الله الاسكافى أصغر قليلاً من جعفر ابن حرب ، وكان متفقاً معه في كثير من الأمور كما كان أقل اتفاقاً مع بشر ، وكان الاسكافى أكثر تأثراً بالنظام .

« (٤) وحكى « الحسين بن محمد النجار » أن قوما ممن قالوا بالارادة الموجبة قالوا . ان يجوز أن يمنعه الله من المراد ، وذلك أن الموت لا يكون إلا غيباً معاينة ، فإذا أراد أن يفعل الانسان فى أقرب الاوقات اليه لم يجز أن يموت فى طريقه ؛ لأنه لا يموت الا معاينة ، وليس يجوز أن يريد فى حال المعايينة أن يفعل فى الثانى ؛ لأن حال المعايينة لا رجاء فيها لأن يبقى فيحدث الارادة أن يفعل فى الثانى . »

قال . ولم يجيروا فناء الجوارح فى الثانى ، اذا أحدث الارادة فى الحال الاول ، ص ١٠٠ .

(\*) نص ما ورد فى مقالات الاسلاميين فيما يتعلق بهذه النقطة :

« .. واحتلفت المعتزلة فى الممنوع . هل هو قادر أم لا ؟ على أربعة أقوال ، فقال قائلون اذا منع الانسان بالمشى بالقيد ، ومن الخروج من البيت بعلق الباب فهو قادر على ذلك مع المنع بالقيد وعلق الباب ، فالمنع لا يضاد القدرة . وقال آخرون القدرة فيه ولكن لا تسميه قادراً على ما منع منه ، وقال قائلون بل نقول انه قادر اذا حل وأطلق وقال جعفر بن حرب الممنوع قادر وليس يقدر على شيء كما أن المطبق جفنه بصير ولا يبصر .. » ص ٣١٨ .

وقد حاول — بشكل واضح — أن يقدم تفسيراً جديداً لعقيدة ( أو لفكرة ) الآثار أو الأعمال المتولدة بما يتفق مع وجهات نظر أبى هذيل . كما تقبل فكرة « اللحظات » أو « المراحل » رغم أنه شارك جعفرًا في فكرته المضطربة عن غياب « القدرة » أو « الاستطاعة » عند حدوث الفعل (٧٨) . وقد اتخذ خطوة أكثر تقدماً بتعريفه للفعل المتولد فلم يجعله مرتبطاً بالجانب الداخلى أو العقلى للفعل البشرى (٧٩) ، وقد أداه هذا الى تعديل الارادة المجبرة أو الاضطرارية *necessitating will* ، لأنه رأى أن بعض التأثيرات التى يريدّها الانسان ويسمى اليها ( يقصدها ) يمكن أن تتحقق بقدرة الانسان ( باستطاعته ) ، بينما هناك أشياء أخرى يريدّها ويسمى اليها لكنها خارج نطاق استطاعته *beyond it* وهذه الأخيرة ليست « محيرة » بالطريقة نفسها التى عليها السابقة ( أى التى يمكن أن تتحقق بقدرة الانسان ) (٨٠) .

لقد أصبحت قضية ( الشر ) أكثر إلحاحاً ، ربما بسبب الهجوم الذى قاده الثنويون *dualists* . وقد هاجم نقاد من المعتزلة جعفر ابن حرب لتأكيدده على أن الله سبحانه أراد أن يكون الكفر مخالفاً للإيمان . وبالتالي فإن أراد الله الكفر ( أن يكون ) (٨١) وفى هذا فهو يشبه تماماً الاسكافى الذى ذهب الى عدم ربط الشر بالله سبحانه بالقول بأن الأشياء إما أنها « طيبة » وإما « سيئة » أى إما « خيراً » وإما « شراً » بحكم طبيعتها هى وليس لأن الله أرادها أن تكون « شراً » أو « خيراً » أو « حسناً » أو « سوءاً » (٨٢) . وربما زامن رأيه هذا شرح جعفر للشر باعتباره نتيجة <sup>تأثير</sup> إساءة الانسان استخدام « الاستطاعة » أو « القدرة » التى بها الله له . ومع هذا ، ظلت مشكلة الآلام التى يعانيتها « الأطفال » و « الدواب » بدون حل . وربما كانت مشكلة ما يعانيتها الأطفال من آلام قد ظهرت للمرة الأولى عند الخوارج الذين شغلته هذه القضية . فقال بشر أن الأطفال يعانون لكن الله يعوضهم بالجنة فهم لا يمكنهم تذوق معنى السرور والسعادة ( الجنة ) الا اذا كانوا قد عرفوا معنى الألم لكن الله ليس مجبراً على فعل ما هو أفضل (٨٣) *but God was not obliged to do what was best.*

وعلى أية حال ، فعندما يعتقد شخص ما أن الله يفعل ما هو أفضل ( ما هو أصلح ) يصبح الأمر أكثر تعقيداً فحل المشكلة كما ارتداها بشر



هو أن معاناة الأطفال هي نوع من العقاب المتوقع عن خطايا ربما كانوا سيقترفونها لو كبروا فإلله يعلم ما سيكون — ومثل هذا الحل — هو بدوره لا يساعدنا كثيراً في حل المشكلة .

أما وجهة النظر التي شاعت في وقت لاحق فهي أن الله سبحانه-سمح بمعاناة الأطفال واحساسهم بالألم حتى يتعظ الكبار ؛ ولأنه سبحانه يعلم انه بهذا يكون ( غير عادل ) فقد عوضهم عن هذا الألم بإدخالهم الجنة ( بإسعادهم by giving them pleasure ) وهذا القول يثير مزيداً من القضايا — على أية حال — فإذا كان الأمان الأبدي ( أو السعادة الأبدية ) هو سمة الفردوس ، وإذا كانت الفردوس جزاء على أعمال الطاعة الصادرة عن انسان مسئول ، فان دخول الأطفال الجنة للسبب الآنف ذكره لا يمكن أن يكون الا بفضل ( بتفضل ) من الله ( ٨٥ ) وليس نتيجة جهد بشري مسئول ، وهذه الخلافات توضح بجلاء ان الأسباب المنطقية أو أن المنطق البشري بدأ يبدو غير كاف لتفسير هذه الأمور . بل أننا نلمح استفهامات أعمق كامنة في زوايا هذه المسائل ، فماذا عن الأطفال الذين لم يدعهم أحد الى الاسلام ، اليسوا يدخلون الجنة كالمسلمين المؤمنين ، بدون سبب واضح ، فكيف نفسر ذلك ، وكيف يدخل الله انساناً الجنة دون أن يمروا بتجربة أرضية ، أو دون أن يتعرضوا لامتحان في الحياة الدنيا ؟

وقضية معاناة البهائم brute beasts هي قضية دينية مثيرة رغم انها أيضا توضح بعض المسائل الأخرى المهمة . والنظرة العامة هي انه لا بد لها — أى للبهائم — من مكافأة على معاناتها فإلله سبحانه لا يدخلها النار ، ولا يعاقبها عقاباً أبدياً فهي غير مكلفة . واعتقد بعض علماء الكلام انه لا يمكنهم الا القول بأن الله يؤمنهم ؛ لكنهم لا يعرفون كيفية ذلك ، وهل يكون ذلك في الحياة الدنيا أم الآخرة . وبالنسبة للحيوانات التي ترعى ( في المراعى ) من السهل أن نتخيل أن الله سبحانه وهبها أفضل المراعى لترعى فيها في الجنة ، لكن مشكلة الحيوانات المفترسة ( التي يصطادها الصائدون ) أكثر تعقيداً ، فهناك من يتوقف في شأنها ( أى لا يبدى رأياً بشأنها ) وهناك من يرى أن الله سبحانه

لبعضها من بعضها الآخر . وأكثر الآراء طرافه هي الفكرة التي قال بها جعفر بن حرب والاسكافي وهي أن الحيوانات المفترسة بعد أن يعفو الله عنها ( سواء أكان في الدنيا أم في الموقف Stopping place ) فإنه سبحانه يرسلها إلى جهنم لا ليعاقبها وإنما ليعاقب بها الكفار والأشرار ، دون أن يصيبها — أي هذه الحيوانات المفترسة — عذاب في جهنم ، رغم وجودها هناك ، فليس من العدل تعريضها للعذاب وهي غير مكلفة (٨٦) . وإذا كان الأمر كما يعتقد المعتزلة من أن الله سبحانه لا يمكن أن يفعل ما يؤدي ( أو يضر ) أي كائن على الحقيقة (٨٧) (\*) ، وإذا كان عقاب فاعلي الشر في جهنم يضرهم ( أو يؤذيهم ) كما هو مفترض ، فالمسألة لا تخلو من تناقض . وقد واجه الاسكافي هذه المشكلة بقوله أن العقاب في جهنم هو خير على الحقيقة كما أنه مفيد وعدل ورحمة . فإله رعوف بعباده ، فبينما يعاقب من استحق العقاب في جهنم فإنه يكبح كفرهم (٨٨) وثمة تبرير آخر لعقاب الكافرين في نار جهنم وهو أنه تحذير للمتمسكين بكفرهم في الحياة الدنيا (٨٩) . ووفقاً لهذا الرأي ، فإن هؤلاء الذين يعاقبهم الله ليكونوا عبرة لغيرهم ( لتحذير غيرهم ) هم في الواقع يلقون معاملة غير عادلة إذا قارناهم بأولئك الذين يحذرهم الله ، ومن هنا فإن العالم كله لم يخلق في الحقيقة إلا لصالح أولئك الذين دخلوا الجنة ( أهل الجنة ) . ومثل هذا القول لا يمكن الدفاع لكنه ينسدر بسقوط محاولة تقديم تفسير عقلي للأمور .

### ( ج ) الكعبي :

بصرف النظر عن الروايات عن وجهات نظر « المعتزلة البغداديين » أو « بعضهم » بشكل عام ( سنتحدث عن بعضهم في القسم التالي ) لم نسمع الا قليلا من المناقشات الأخرى في بغداد عن الموضوعات التي تهنا في هذه الدراسة ، فكان الخياط زعيم هذه المدرسة في حوالى نهاية القرن الثالث مثغفلا بقضايا أخرى . وكان خليفته أبو القاسم البلخي المعروف بالكعبي ( توفي ٣١٧ هـ أو ٣١٩ هـ ) الذي كانت أبرز ملامح

(\*) راجع النص في مقالات الاسلاميين للأشعري ، ج ٢ ، ص ٢١٨ .

تفكيره هو محاولة تقليص صفات الذات الالهية في العلم والقدرة - يقال ان فكرته في الاستطاعة البشرية ( القدرة البشرية ) كانت ذرية جزيئية atomistic (٩٠) (\*).

فليس هناك « استطاعة » بشرية أو « قدرة » بشرية يمكن ارجاعها الى لحظتين moments ( مرحلتين ) وانما كل فعل يتم ظهوره ( أو خلقه ) في لحظته ( مرحلته ) الخاصة به ، وبشكل منفصل عن لحظة الفعل الآخر أو لحظته . ومن هنا فهناك « قدرة » جديدة أو « طاقة » أخرى تظهر ( تخلق ) في اللحظة ( المرحلة ) الثانية وهي اللحظة ( أو المرحلة ) التي يكون فيها الفعل قد تم بالفعل ، وقد تحاشى الكعبى تناول الفعل الموحد ( الفعل المتداخل ) وكذلك المعجز ، تماماً كما فعل سلفاه : جعفر بن حرب والإسكافي .

وهذه النظرة الجزيئية ( أو الذرية أو التي تتناول لحظات الفعل بشكل منفصل ) ليست جديدة لكن الجدير بالملاحظة انه كان ينبغي أن تعتبر هذه الفكرة منطلقاً أو أساساً في مجال التولد - لأن عقيدة الأعمال المتولدة التي انطلقت من بغداد ربما كانت قد خطت الخطوة الأبعد حتى ان علماء الكلام المسلمين - اسسوا في فكرة السببية في هذا العالم ، أو بتعبير آخر فهم العالم من خلال العلة والمعلول . فقبل حوالي قرن قبل الكعبى كان النظام - على سبيل المثال - يعتقد أنه قد تم خلق كل موجود أو كيان body في كل لحظة من وجوده (٩١) . وبعد ذلك بفترة غير طويلة . قال بعض المعتزلة ( وفقاً لما يرويه عنهم مناوئوهم )

(\*) نص ما أورده الأشعري في مقالات الاسلاميين . « وحكى أبو القاسم البلخي عن هشام بن الحكم انه كان يقوله : محال أن يكون الله لم يزل عالماً بنفسه ، وأنه انما يعلم الأشياء بعد أن لم يكن بها عالماً ، وأنه يعلمها بعلم ، وأن العلم صفة له ليست هي هو ولا غيره ولا بعضه . ولا يجوز أن يقال في العلم أنه محدث أو قديم لأنه صفة والصفة عنده لا توصف . قال . ولو كان لم يزل عالماً لكان المعلوم لم يزل ، لأنه لا يصح عالم الا بمعلوم موجود .

قال . ولو كان عالماً بما يفعله عباده لم يصح المحنة والاختيار وليس قول هشام في القدرة والحياة قوله في العلم ، الا أنه لا يقول بحدوثها ، ولكنه يزعم أنهما صفتان لله لا هما الله ولا هما غيره ولا هما بعضه ، وانما نفى أن يكون عالماً لما تكررناه وحكى هاهنا أن قول هشام في القدرة كقوله في العلم ، ج ٢ ، ص ١٤ .

ان ( الاستطاعة ) المطلوبة لأى عمل توجد قبله ( أى مثل هذا العمل ) ، ثم تختفى ( تتلاشى ) بعد ظهور هذا العمل الى حيز التنفيذ . حقيقة أنه قبل أى عمل ( أو فعل ) كانت توجد « استطاعات » أو « قدرات » لهذا العمل ( أو الفعل ) ولكل تغيرات محتملة ( أو لكل بدائل محتملة أو لكل خيارات محتملة ) ، ثم عندما تنقضى هذه اللحظة ( أو المرحلة ) تظهر « قدرات » أو « استطاعات » لفعل جديد آخر وخيارات أو بدائل أخرى (٩٢) . وثمة رأى متطرف لهذا النوع من التفكير ( لهذا الوضع ) نسب الى صالح قبة (٩٣) . فقد رفض تماماً فكرة الآثار المنولدة generated effects ، فحركة الحجر بعد القذف ليست بأية حال من الأحوال من فعل القاذف ، وإنما هى من فعل الله وكان يمكن لله — رغم القذف — ألا تحدث هذه الحركة ، تهماً كما أن الله سبحانه — ان أراد — جمع بين الادراك والعمى ، وبين المعرفة والموت . وفى زمن البغدادى ( بواكير القرن الخامس الهجرى ) كانت وجهة النظر السنية أن الله سبحانه يخلق كل الاعراض accidents التى لا تبقى (٩٤) .

ان فهم اسباب رفض العملية ( الأسباب المسببة causation ) فى الطبيعة يعد أمراً مهماً لفهمنا للإسلام لكنه خارج نطاق بحثنا هذا ، اذ يكفى هنا أن نلاحظ أنه كيف أن تأكيد فكرة « الاستطاعة » البشرية أو « القدرة » البشرية بدأ يضعف بالتدرج ( أو بدأ يتلاشى تدريجياً على الساحة الإسلامية ) (٩٥) .

## ٦ — مدرسة البصرة اللاحقة

( ١ ) عباد :

سرعان ما أثار عباد بن سليمان فى البصرة حوارات ومناقشات تتناول الموضوعات نفسها التى أثيرت فى بغداد ، وربما كان عباد هذا قد مات فى منتصف القرن الثالث للهجرة ، وكان تلميذاً لهشام بن عمرو الفوطى ( بضم الفاء وفتح الواو ) الذى قاد المعارضة فى البصرة ضد

أستاذه أبى هذيل . وكان ولعه بالقياسات المنطقية الدقيقة والمربكة يحول بينه — غالباً — وبين الوصول لحلول حقيقية للمشكلات المطروحة .

ومن القضايا التي نهما هنا محاولته شرح العلاقة بين الله سبحانه والشر باستخدام صياغات للتفرقة أو للفصل بين فكرة ( الذات الالهية ) وفكرة ( الشر ) استقاها من معمر البصري كما هو واضح بشكل جلى (٩٦) . فهو يقول انه كما أن الرجل له سلطة ( قدرة ) على فكرة زوجته عن طفلها ، ألا أنه قد لا يكون له السلطة ( أو القدرة ) على اقناع الطفل ( وهى فكرة معمر ) ، كذلك الله ( سبحانه ) لديه ( السيطرة ) أو ( السلطة ) على الحركة ( تلك السيطرة أو السلطة التي تجعله سبحانه جاعلا البشر متحركين ) رغم أنه سبحانه ليس لديه القدرة على الحركة بذاته ، وعلى النحو نفسه هو — سبحانه — لديه السيطرة على الشر والهيمنة عليه لكنه لا يفعل أو ليس لديه القدرة على فعله . وقد استخدم هذا الفصل أيضا الشحام الذي أصبح زعيم معتزلة البصرة بعد أبى الهذيل ، كما استخدمه أيضاً آخرون عند تناولهم موضوع الكسب acquisition (٩٧) وباستخدام هذه التفرقة أو هذا الفصل ، استطاع عباد أن يؤكد عقيدته في أن الله لا يأتي بشر بأية حال من الأحوال مع أنه على كل شيء قدير (٩٨) وعلى أية حال ، فلا يبدو أنه طور الفكرة الجوهرية التي مؤداها أن الخلق Creation مختلف في نوعه وكيفه عن النشاط البشرى أو الفعل البشرى (\*) . وقد أدى به إصراره على أن الله لا يفعل الشر بأية حال من الأحوال الى تفاصيل جعلته ينكر أن الله صنع الكافر لأن الكافر هو مزاج من ( الشخص ) و ( الكفر ) والله

---

(\*) نفضل هنا نقل ما نسبته الأشعرى الى عباد ، لنقة الأفكار وحساسيتها وحتى يتأكد القارئ من أمانة الاستاذ المؤلف ( وات ) — « كل ما يفعله الله صلاح ولا يجوز بأن يكون صلاح لا يفعله » ص ١٦ — « خلق الله الخلق لا لعله » ، ص ٣١٨ .

— « كل أفعال الجاهل بالله كفر بالله » ، ص ٣٣١ .

— « الله قادر على الظلم وقادر على الجور لكنه لا يظلم ولا يجور » ، ص ٢٧٥ .

— « أجمعت المعتزلة الا عبادا أن الله جعل الايمان حسنا ، والكفر قبيحا ، ومعنى ذلك انه جعل التسمية للايمان والحكم بأنه حسن ، والتسمية للكفر والحكم بأنه قبيح ، وأن الله خلق الكافر لا كافرا ثم كفر ، وكذلك المؤمن ، وانكر عباد أن يكون الله قد جعل الكفر على وجه من الوجوه ... » .

سبحانه لم يخلق الكفر (٩٩) . وعلى النحو نفسه أنكر أن الله صنع أساس الكفر (١٠٠) وأكثر من هذا ، فهو — على عكس المعتزلة الآخرين — كان يرى أن المرض ، بل وحتى دخول جهنم ، ليس شرًا ، فإله ليس شريرا ، ومن زعم أن المرض أو دخول جهنم يعد شرًا فهل يقدر على القول بأن الله سبحانه شرير (١٠١) .

وبصرف النظر عن هذا التطرف الذى أوصلته إليه متابعته لفكرته حتى النهاية ( وربما أيضاً وفقاً لهذه الفكرة ) ، فإن عبادة قاوم الأفكار العاطفية ذات الطابع الإنسانى عن الله سبحانه والتى كانت شائعة فى بغداد وجنح الى نظرة أكثر واقعية فذكر أن الله خلق العالم بدون سبب ( بدون علة ) رغم أنه من غير الواضح عنده ما إذا كان خلق العالم لصالح الإنسان أم أن خلق العالم بدون هدف على الإطلاق (١٠٢) ، وعلى النحو نفسه فهو يرى أنه ليس من هدف من المعاناة والآلام التى يسببها الله للأطفال ، وأنه لم يعف عنهم (١٠٣) وأنه — سبحانه — يعاملهم يوم القيامة كالدواب إذ يجمعهم ويدمرهم ( يفتنيهم ) (١٠٤) فكل ما يفعله الله صلاح وليس من صلاح لا يفعله (١٠٥) وهذه الفقرة الأخيرة ذات طابع رومانسى لكن تفسيرها يحمل أيضاً بعداً واقعياً « فإله طيب وصالح ، لكن طرائقه — سبحانه — غامضة » .

### ( ب ) الجبائى :

محمد بن عبد الوهاب الجبائى ( المتوفى ٣٠٣ هـ ) هو تلميذ الشحام وخليفته على كرسى أبى هذيل ، وهو أستاذ الأشعرى ، وقد أعاد لمعتزلة البصرة مكان الصدارة .

ومن اللافت للنظر رد فعله تجاه بعض العقائد التى مالت الى الفصل بين المجالات التى يتجلى فيها فعل الله من ناحية وفعل البشر من ناحية أخرى . لقد كان الشحام قد قبل عقيدة الاكتساب acquisition فقد كرر الصيغة التى قال بها ضرار « فعل واحد ، وواعلان one act two agents » وبتعبير آخر ، ان الحركة الواحدة قد تكون — فيما

يقول — موضوعا لفعل مشترك من الله والإنسان في الوقت نفسه :  
الله يخلقتها والثاني يكتسبها (١٠٦) (\*) .

(\*) نفضل هنا تلخيص أهم أفكار الجبائي مباشرة من كتاب مقالات الاسلاميين للأشعري ، مراعين استخدام الالفاظ نفسها ، رغم اعتقادنا أن العرض الذي قدمه ( وات ) هو الأكثر وضوحا . — قال محمد بن عبد الوهاب الجبائي مثل معظم المعتزلة : « ان الله بكل مكان بمعنى أنه مدبر لكل مكان وأن تدبيره في كل مكان » .

— « ان الله سبحانه لم يزل عالما بالاشياء والجواهر والاعراض ، وكان يقول ان الاشياء تعلم ( بضم التاء ) اشياء قبل كونها ، وتسمى ( بضم التاء ) اشياء قبل كونها ، وان الجواهر تسمى جواهر قبل كونها ، وكذلك الحركات والسكون والالوان والطعوم والاراييح وكان يقال ان الطاعة تسمى طاعة قبل كونها ، وكذلك المعصية .. وكان ينكر قول الاشياء اشياء قبل كونها ويعتبرها عبارة فاسدة ، ص ٢٤١ — ٢٤٢ .

— قال الجبائي . « انما اختلفت الاسماء والصفات لاختلاف القوائد التي تقع عندها ، ذلك اذا قلنا ( ان الله عالم ) او علماه ، وافدناك اكذاب من زعم انه جاهل ، ودللتناك على ان له معلومات ... » ص ، ٢٤٨ .

— قال الجبائي وعدد كبير من المعتزلة لا يجوز ان يقال ان الله شيء ، فالباريء غير الاشياء ، والاشياء غيره ، ص ٢٥٩ .

— ان الله لا يلفظ عن علم انه لا يؤمن هيؤمن ، وقد فعل الله بعباده ما هو اصلح لهم ولدينهم ولقد كان في معلومه شيء يؤمنون عنده او يصلحون به ثم لم يفعل له لم لكان مريدا لفسادهم ، غير انه يقدر ان يفعل بالعباد ما لو فعله بهم لازدادوا طاعة هيئتهم ثوابا . . . ج ١ ص ٣١٤ .

وفى باب التوفيق والتسديد قال الأشعري ان التوفيق عند الله هو اللطف الذي في معلوم الله — سبحانه — انه اذا فعله وفق الانسان للايمان في الوقت ، فيكون ذلك اللطف توفيقا لان يؤمن ، وأن الكافر اذا فعل به اللطف الذي يوفق للايمان في الوقت الثاني فهو موفق لان يؤمن في الوقت الثاني ولو كان في هذا الوقت كافرا وكذلك العصمة عنده لطف من الطاف الله ، ج ١ ، ص ٣٢٦ .

— وفى باب هل يجوز ان يعذب الله عبدا بذنب ويعدر بعبد ؟ اجاز الجبائي ذلك ، ج ١ ، ص ٣٣٦ .

وفى باب الايمان ما هو عند المعتزلة ، يعرض الأشعري عدة آراء منها رأى الجبائي كالتالى .

واختلفت المعتزلة فى الايمان ، ما هو : على ستة اقاويل .

(١) فقال قائلون : الايمان هو جميع الطاعات فرضها ونقلها ، وان المعاصى على ضربين منها صفائر ، ومنها كبائر ، وان الكبائر على ضربين . منها ما هو كفر ، ومنها ما ليس بكفر ، وان الناس يكفرون من ثلاثة اوجه . رجل شبه الله بخلقه ، ورجل جوره فى حكمه او كذبه فى خبره ، ورجل رد ما اجمع المسلمون عليه عن نبيهم ﷺ نصا وتوفيقا ، فالكفر هؤلاء من زعم ان البارئ جسم مؤلف محسود ، =

== ولم يكفروا من سماه جسما ولم يعطه معانى الأجسام ، واكفروا من زعم أن الله - سبحانه ! يرى كما ترى المرنثيات بالمقابلة أو المحاذاة أو فى مكان حالا فيه دون مكان ، ولم يزعموا أنه يرى لا كالمرنثيات ، واكفروا من زعم الله خلق الجور ، وأراد السفه ، وكلف الزمعى (١) والعجزة الذين هيهم العجز ثابت ؛ لأن هؤلاء - بزعمهم - سفهوا الله وجوروه ، ولم يكفروا من قصد إلى قادر على الفعل فقال : قد كلفه الله - سبحانه ! وليس بقادر ؛ لأنه قد كذب على القادر عندهم فلاخيرهم أنه ليس بقادر ، ولم يكذب على الله فى تكليفه إياه ولا وصفه بالعبث عندهم ، والقائل بهذا القول هم أصحاب ، أبى الهذيل « وإلى هذا القول كان يذهب أبو الهذيل

وحكى عنه أن الصغائر تعرف لمن اجتنب الكبائر ، على طريق التفصيل ، لا على طريق الاستحقاق .

وزعم أن الإيمان كله إيمان بالله ، منه ما تركه كفر ، ومنه ما تركه فسق ليس بكفر : كالصلاة وصيام شهر رمضان ، ومنه ما تركه صغير ليس بفسق ولا كفر ، ومنه ما تركه ليس بكفر ولا يعصيان : كالنوافل .

(٢) وقال « هشام الفوطى » الإيمان جميع الطاعات مرضها ونفلها ، والإيمان على صريين : إيمان بالله ، وإيمان لله ، ولا يقال ، أنه إيمان بالله ، فالإيمان بالله ما كان تركه خفرا بالله ، والإيمان لله يكون تركه كفرا ، ويكون تركه فسقا ليس بكفر ، نحو الصلاة والزكاة ؛ لذلك إيمان لله ، فمن تركه على الاستحلال كفر ، ومن تركه على التحريم كان تركه فسقا ليس بكفر ، ومما هو إيمان لله عند هشام ما يكون تركه صغيرا ليس بفسق .

(٣) وقال « عباد بن سليمان » : الإيمان هو جميع ما أمر الله - سبحانه ! - به من الفرض ، وما رغب فيه من النفل ، والإيمان على وجهين . إيمان بالله وهو ما كان تاركه أو تارك شيء منه كافرا كالملة والتوحيد ، والإيمان لله إذا تركه لم يكفر ، ومن ذلك ما يكون تركه ضلالا وفسقا ، ومنه ما يكون تركه صغيرا ، وكل أفعال الجاهل بالله عنده كفر بالله .

(٤) وقال « إبراهيم النظام » : الإيمان اجتناب الكبائر ، والكبائر : ما جاء فيه الوعيد ، وقد يجوز أن يكون فيما لم يجرى فيه الوعيد كبير ( ة ) عند الله ، ويجوز ألا يكون فيه كبير ( ة ) وإن لم يكن فيه كبير ( ة ) فالإيمان اجتناب ما فيه الوعيد عندنا وعند الله سبحانه ، وإن كان فيما لم يجرى فيه الوعيد كبير ( ة ) فالتسمية له بالإيمان وبأنه مؤمن يلزم باجتناب ما فيه الوعيد عندنا ، فأما عند الله - سبحانه ! - ناجتناب كل كبير .

(٥) وقال آخرون : الإيمان اجتناب ما فيه الوعيد عندنا وعند الله ، وهو ما يلزم به الاسم ، وما سوى ذلك قضمير ، مغفور باجتناب الكبير .

(٦) وكان « محمد بن عبد الوهاب الجبائى » يزعم أن الإيمان لله هو جميع ما افترضه الله - سبحانه ! - على عباده ، وأن النوافل ليس بإيمان ، وأن كل خصلة من الفضائل التي افترضها الله سبحانه فهي بعض إيمان لله ، وهي أيضا إيمان بالله ، وأن الفاسق مؤمن من أسماء اللغة بما فعله من الإيمان .

وكان يزعم أن الأسماء على صريين : منها أسماء اللغة ، ومنها أسماء الدين ، فأسماء اللغة مشتقة من الأفعال تنقضى مع تقضى الأفعال . وأسماء الدين يسمى بها الإنسان بعد تقضى فعله وفى حالة فعله ، فالفاسق الملى مؤمن من أسماء اللغة يتقضى الاسم عنه مع تقضى فعله للإيمان ، وليس يسمى بالإيمان من أسماء الدين . ==



وإذا كان هذا يفسر الفعل ومعناه فإنه أيضا يمثل الصيغة التي أخذ بها السنة في زمن لاحق ، وربما كان هذا أيضا ما ذهب إليه الشحام (١٠٧) وهذا - على أية حال يتناقض مع مبادئ المعتزلة ، كما أن معتزلة بغداد الذين أخذوا بفكرة الكسب Acquisition قد طبقوا صيغة الشحام على الأفعال ( الأعمال ) من النوع نفسه (١٠٨) . بل لقد ذهبوا إلى حد الاعتقاد أن الله سبحانه وتعالى عندما يهب البشر القدرة على أفعال من نوع معين ، فإنه يلقي من على كاهله المتدرة على الاتيان بمنزل هذه الأفعال ( الأعمال ) (١٠٩) وكان هذا يتفق تماما مع التفرقة بين الأعمال الاختيارية أو التطوعية ، والأعمال أو الأفعال التي يقوم بها الإنسان مجبراً ( لا خيار له فيها ) ما دام أنه من غير الممكن بالنسبة لله سبحانه أن يقوم بعمل ( فعل ) من أعمال ( أو أفعال ) البشر ذات الطابع التطوعى .

وما كان الجبائى ليستطيع أن يفعل شيئا إزاء كل هذه التدايعات فظل متمسكاً بأن الله سبحانه يستمر في امتلاك الطاقة أو القدرة على طائفة من الأفعال ( الأعمال ) التي وهب البشر القدرة ( أو الاستطاعة ) عليها (١١٠) . وانكر الجبائى ما قال به عباد من تفرقة بين ( الهبنة على الشر power over evil ) و « القدرة على فعل الشر power to do evil » ما دام الله سبحانه قد يكون خالق شيء ولكنه لا يعزوه أو ينسبه لنفسه فإن المرأة إذا حملت قيل أن هذا بأمر الله ، أو من فعل الله سبحانه بينما

---

= وكان يزعم أن فى اليهودى ايماناً نسميه به مؤمناً مسلماً من أسماء اللة . وكانت المعتزلة بأسرها قبله الا « الاصم » تنكر أن يكون الفاسق مؤمناً ، وتقول : أن الفاسق ليس بمؤمن ولا كافر ، وتسميه منزلة بين المنزلتين ، وتقول فى الفاسق ايمان لا نسميه به مؤمناً ، وفى اليهودى ايمان لا نسميه به مؤمناً .

وكان الحبايى يزعم أن من الذنوب صغائر وكبائر ، وأن الصغائر يستحق غفرانها باجتناى الكبائر ، وأن الكبائر تحبط الثواب على الايمان ، واجتناب الكبائر يحبط عقاب الصغائر .

وكان يزعم أن العزم على الكبير ( ة ) كبير ( ة ) ، والعزم على الصغير ( ة ) صغير ( ة ) ، والعزم على الكفر كفر .

وكذلك قول « أبى الهذيل » كان يقول فى العازم . انه كالمقدم عليه . وتال « ان بكر الاصم » : الايمان جميع الطاعات ، ومن عمل كبيراً ليس بكفر من اهل الملة فهو فاسق بعله للكبير ، لا كافر ولا منافق ، مؤمن بتوحيده وما فعل من طاعته ٠٠٠ ، ج ١ ، ص ٣٢٩ - ٣٣٢ .

هذا من الفعل المباشر لزوجها (١١١) . فقدره الله سبحانه ونشاط الزوج كلاهما سبب للحمل . أنهما يعملان معاً (قدرة الله ونشاط الزوج) كفعل واحد ، لأن الفصل بين الفعلين ( إرادة الله ونشاط الزوج ) فمكرة تؤدي إذا استطردنا مولدين الأفكار الى الكفر بالله سبحانه ، وهذه هي النتيجة التي تمخضت عنها النظريات المعارضة . وهذا الدافع نفسه ( هذا المحرك نفسه أو هذا السبب نفسه ونعني به إرادة الله وفعل البشر ) يبدو أيضاً كما نألف رفضه لفكرة « الكسب أو الاكتساب acquisition (١١٢) » وقد عرف « الخالق Creator » على أنه هو الذي يفعل أو يعمل act ، أو الذي تثبثق منه الأعمال أو الأعمال وفقاً لإرادة determination مسبوقة . وهذا التعريف يمكن أن ينطبق أيضاً على الإنسان (١١٣) . وهذا مناقض تماماً لانجاهات المناقشة المعاصرة له التي قصرت عملية ( الخلق ) على الله سبحانه وتعالى ، ولم تنسب للإنسان إلا ( الفعل ) أو ( العمل ) act بمعنى الكسب أو الاكتساب acquiring (١١٤) (\*) .

(\*) أوردنا في حاشية سابقة آراء الجبائي بالغاظة كما وردت في ج ١ من مقالات الاسلاميين ، مراعاة للدقة في هذه الموضوعات الحساسة ونفعل هنا نفس الشيء بالنسبة لأرائه كما وردت في الجزء الثاني ، وأن كان النص المترجم أوضح بكثير لبعده القاريء العربي عن التعامل مع لغة كتب التراث :

في باب هل يجوز أن يحل الجسم الواحد حركتان ، وهل يجوز أن يحل لموتان وقوتان أم لا ؟ قال الجبائي : « قد يجوز أن يحل حركتان وذلك إذا دفع الحجر دافعا من كل جزء منه حركتان معا » بينما رفض أبو الهذيل ذلك وكل من يقول بأن هناك جزءا لا يتجزأ ، ج ٢ ، ص ١٧ .

في فصل الطفرة قال الجبائي : « أن للحجر في حال انحداره وقفات ، وكان يقول أن القوس المتوترة فيها حركات خفيفة ، وكذلك الحائط المبنى ، وتلك الحركات هي التي تولد وقوع الحائط ... » وبذلك أنكر مثل معظم المعتزلة الطفرة ، بينما قال النظام أنه يجوز أن ينتقل الجسم من المكان الأول الى المكان الثالث مباشرة دون أن يمر بالثاني ، ج ٢ ، ص ١٩ .

— في فصل في الجسم هل يتحرك بحركة مكانه ، اختلف المعتزلة لكن رأى الجبائي أن الجسم إذا كان مكانه متحركا فهو متحرك وأحازوا أن يحرك الله العالم لا في شيء ، ج ٢ ، ص ٢٠ .

— هل الأجسام كلها متحركة ؟ أكد النظام ذلك ، وذكر أن الكون لا يعدو أن يكون حركات ، وذكر الجبائي أن « الحركات والسكون اكون للجسم » والجسم في حال =

.....

« خلق الله له ساكن » ، ج ٢ ، ص ٢٢ .

— هل خلق الشيء هو الشيء نفسه أم لا ؟ قال أبو الهذيل هو غيره فالخلق هو قوله سبحانه ( كن ) أما الشيء فهو المخلوق ويرى الجبائي أن الخلق هو المخلوق والارادة من الله غير المراد ، وفعل الانسان هو مفعوله وارادته غير مراده » ، ج ٢ ، ص ٥٢ .

وفى فصل العلة قال الجبائي العلة علتان : « علة قبل المعلول وهى متقدمة بوقت واحد ( لحظة واحدة أو مرحلة واحدة أى لا يفصل بينها وبين المعلول حدث آخر ) وما جار أن يتقدم الشيء أكثر من وقت واحد فليس يعلل له ، ولا يجوز أن يكون علة له ، وعلة أخرى تكون مع معلولها كالضرب والاللم وما أشبه ذلك » ، ج ٢ ، ص ٧٦ .

— قال الجبائي السبب لا يجوز أن يكون موجبا للمسبب ، وليس الموجب للشيء الا من فعله وأوجده ، ج ٢ ، ص ٣٧ .

— متى يقصد الانسان الفعل ؟ . أجمعت المعتزلة الا الجبائي أن الانسان يريد أن يفعل ويقصد الى أن يفعل وان ارادته لأن يفعل لا تكون مع مراده ولا تكون الا متقدمة للمراد لكن الجبائي قال ان الانسان انما يقصد الفعل فى حال كونه ، وأن القصد لكون الفعل لا يتقدم الفعل ، وان الانسان لا يوصف بأنه فى الحقيقة يريد أن يفعل ، وزعم أن ارادة الله مع مراده ، ج ٢ ، ص ١٠٢ .

— والارادة التى هى قصد للفعل مع الفعل لا قبله . ج ٢ ، ص ١٠٣ .

— وكان الجبائي يقول : ان الله لم يزل عالما قادرا على الاشياء قبل كونها ، وأن الاشياء خلقت أن يقال لها اشياء قبل كونها ، لأن كونها هو هى ، وكان ينكر أن يقال اشياء قبل انفسها — لكنها تعلم اشياء قبل كونها ، وتسمى اشياء قبل كونها ، وكذلك اجواهر عنده تسمى اجواهر قبل كونها . وكان يمنع أن تسمى الأفعال أفعالا قبل كونها . ج ٢ ، ص ٢٠٥ .

— معنى أن الله خالق . قال الجبائي ان معنى الخالق انه يفعل أفعاله على مقدار ما دبرها عليه ، وهذا معنى قولنا فى الله : انه خالق ، وكذلك القول فى الانسان انه خالق اذا وقعت منه افعال مقدرة ، وأبى ذلك سائر المعتزلة ، ج ٢ ، ص ٢١٨ .

— قال الجبائي : معنى المكتسب هو الذى يكتسب نفعاً او ضرراً او خيراً أو شراً او يكون اكتسابه للمكتسب غيره كالكسب للأموال وما أشبه واكتسابه للمال وغيره وأمال هو الكسب له على الحقيقة وأن لم يكن فعلاً ، ج ٢ ، ص ٢٢١ .

— « قال الجبائي وكثير من المعتزلة أن الله سبحانه قادر على ما هو من جنس ما أقدر عليه عبادة من الحركات والسكون » . وكان لا يصف ربه بالقدرة على أن يخلق ايماناً يكونون به مؤمنين وكفراً يكونون به كافرين . ج ٢ ، ص ٢٢٩ .

— وكان « محمد بن عبد الوهاب الجبائي » اذا قيل له : فلو فعل القديم ما علم أنه لا يكون وأخبر أنه لا يكون ، كيف كان يكون العلم الخير ؟ أقال ذلك ( أى جعله مستحيلاً ) وكان يقول مع هذا : لو آمن من علم الله أنه لا يؤمن لأدخله الله الجنة وكان يزعم أنه اذا وصل مقدور بمقدور صبح الكلام ، كقوله . لو آمن الانسان لأدخله الله الجنة ، وكان الايمان خيراً له ، وكقول الله عز وجل : ( ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه ) =

وعلى أية حال ، فإن الجبائى وضع أنه مقتنع بالفرق بين الفعل الاختيارى والفعل الاضطرارى ورغم قوله أن الله يمكن أن « يجبر » أو « يضطر » انسانا على فعل افعال بعينها هى فى ذاتها من فئة الاعمال أو الأفعال الاختيارية Voluntary . فانه قد يجبر انسانا على تنفيذ افعال توصف بالعدالة jusdice وغير العدالة ، والايان والكفر ، والكلام وما الى ذلك لكن الله سبحانه بفعله هذا يصرف عن الانسان وصفه ( أو الحكم عليه ) بأنه عادل أو مؤمن أو متكلم ... الخ .

واذا خلق الله الفعل فمعنى ذلك أن الانسان لم يعمله ( ١١٥ ) .  
وذكر أن لله لطفًا favours وأنه يوفق من يشاء توفيقًا Succour

= ( ٦ : ٢٨ ) فالرد مقدور ، فقال : لو كان الرد المقدور لكان منهم عود مقدور ، وبزعم أنه اذا وصل محال بمحال صح الكلام ، كقول القائل : لو كان الجسم متحركا ساكنا فى حال لكان حيا ميتا فى حال ، وما اشبه ذلك ، وبزعم أنه اذا وصل مقدور بما هو مستحيل استحال الكلام ٠٠ « ج ٢ ، ص ٢٣٦ .

- وقال « محمد بن عبد الوهاب الجبائى » : « ما علم الله سبحانه أنه لا يكون وأخبر بأنه لا يكون فلا يجوز أن يكون عند من صدق بأخبار الله عز وجل ، وما علم الله أنه لا يكون ولم يخبر بأنه لا يكون فجائز عندنا أن يكون ، وتجوزنا لذلك هو الشك فى أن يكون أو لا يكون ؛ لأن « يجوز » عنده بمعنى الشك وبمعنى يحل ، ج ٢ ، ص ٢٣٨ .

- وأما الحياة والموت وسائر الأعراض فقد أنكر الوصف لله سبحانه بالقدرة على الاقدار عليها كثير من أهل النظر ، حتى أنكروا أن يوصف الله سبحانه بالقدرة على أن يقدر أحد على لون أو طعم أو رائحة أو حرارة أو برودة ، وكل عرض لا يجوز أن يفعله الانسان فحكمه هذا الحكم عندهم ، وهذا قول « أبى الهذيل » و « الجبائى » ، ج ٢ ، ص ٢٤٠ .

- « ٠٠٠ » فالما « محمد بن عبد الوهاب الجبائى » فانه لا يصف ربه بالقدرة على أن يخلق للادراك مع العدم ؛ لأن العمى عنده ضد الادراك ، ويصف ربه بالقدرة على أن يجمع بين النار والقطن ، ولا يخلق احراقا ، وأن يسكن الحجر فى الحو فيكون ساكنا لا على عمد من تحته ، واذا جمع بين النار والقطن فعل ما ينفى الاحراق وسكن النار فلم تدخل بين اجزاء القطن فلم يوجد احراق » ، ج ٢ ، ص ٢٤٤ .

- « وقد زعم « الجبائى » أن الانسان لو كان اخرس عيبا يكتب كلاما كان الكلام موجودا مع كتابته ، وكان يكون متكلمًا بكلام مكتوب ، وهو اخرس » ، ج ٢ ، ص ٢٧٢ .

وانه بذلك يساعد الانسان على الايمان ويساعده ويلطف به لأداء ما هو منوط به ، لكن الله سبحانه بفعله هذا يعطل الطبيعة الاختيارية أو التطوعية للفعل البشرى (١١٦) .

وثمة أيضا رد فعل للجبائي ضد وجهات النظر المتطرفة التي تال بها عباد وغيره من حيث انكارهم أن لله أية صلة بالشر . وعلى هذا ، فوجهة نظر عباد التي مؤداها أن المرض ليس شرا ما دام الله هو سببه ، قد عدلها الجبائي بقوله أن المرض شر لكن على سبيل المجاز (١١٧) . وربما كان يعنى بذلك أن المرض رغم كونه غير مبهج ، إلا أنه قد يكون مفيداً وبهذا المعنى يكون خيراً ( قد يكون مفيداً لانتاج الفرصة للاسترخاء أو الاستسلام resignation أو ببساطة لتهيئة البدن لاستعادته الصحة مرة أخرى ) . والشئ نفسه يمكن أن نقوله بالنسبة لدخول جهنم ، فرغم أنها — أى جهنم — تحرق داخلها إلا أن ذلك عدل من الله سبحانه وحكمة منه (١١٨) . وهكذا يقال عن كل ما يمكن أن نعتبره شرا من النظرة الأولى ومنسوبة الى الله سبحانه .

والأكثر أهمية فها أحدثته نظرة الجبائي من تغير هو قوله أن الله سبحانه ليس « مجبراً » أو « مضطراً » أن يفعل ما هو أفضل «أصلح» للانسان فى كل مجال ، باستثناء الدين والعقيدة والا تصبح أوامره القاضية بالايان والمصحوبة بالواجبات الشرعية والثواب والعقاب — أوامر لا معنى لها . لكن بصرف النظر عن فرضه لواجبات على البشر ، فإنه سبحانه لا يلتزم إزاء مخلوقاته بنسب أو لنقل أن التزاماته محدودة ، فرغم أنه سبحانه قادر على أن يفعل ما يمكنهم من طاعته طاعة كاملة وبالتالي يحصلون على مكافأة ( جزاء ) أكبر ، إلا أنه سبحانه ليس « مجبراً » على فعل ذلك (١١٩) .

وما قاله الجبائي عن ( لطف ) الله أو الطائفة يتجه الاتجاه نفسه ( الله غير ملزم بتقديم الطائفة لعبيده ) فهو ينكر قدرة الله على لطف يجعل الانسان — الذى سبق فى علمه أنه كافر — يؤمن ، ذلك لأنه من المفترض أن يؤمن الانسان اختياراً وإن الله قد قام من جانبه بفعل ما هو أصلح

للإنسان في مجال الدين والمعتقد . ولكن بصرف النظر عن ذلك ، قال الله سبحانه ليس لديه لطف ( أو الطاف ) ليبيها ( ١٢٠ ) وثمة فقرات غامضة ساقها في هذا الصدد ( ١٢١ ) تشير مرة الى قدرة الانسان على الايمان دون ( لطف ) ، وتشير مرة أخرى الى أن جزاء الانسان ثوابا على ايمانه لا بد أن يتقلص اذا كان هناك ( لطف ) أن وجود ( لطف ) من الله ساعده على الايمان يقلل جهد الانسان في الوصول الى الايمان . ويتناقض الجبائي مع نفسه ازاء الانسان الذي علم الله سلفا انه لن يطيعه ( لن يطيع الله ) بدون لطفه ( أى لطف الله ) فيقول ان الله سبحانه اذا كلفه بواجبات دون أن يكون هناك لطف منه فلا بد أن يزيح الله عنه « العجز » أو « عدم الاستطاعة » disability ، وهى أقوال لا تخلو من تناقض لأن ازالة العجز تعنى — على نحو ما — « اللطف » ، ومثل هذا الانسان قد تلقى بالفعل — بدون شك — اللطف المبثوثة في النصوص الدينية ، وانه اذا نفذ ما هو وارد بها لما كان هناك شيء يتعارض مع ارادة الله أو هدفه ، فالعالم لم يخلق لتحقيق السعادة الكاملة للبشر ، وانما لتحقيق ما يرغبه الله سبحانه وفقا لحكمته . فنظام الثواب والعقاب كله أظهر عدم كفايته وأصبح موضع شك ، فقد كانت قيمة كل وجود — بالنسبة لأسلافه — هى دخول الجنة مقابل طاعة الله وتنفيذ شريعته ، ويبدو أنه كان من رأى الجبائي أنه يجوز لله سبحانه أن يخلق أناسا يدخلهم الجنة مباشرة اذا كانت هذه هى ارادته ( ١٢٢ ) . وان هذا لو تم لكان من قبيل التفضل من قبل الله سبحانه وبالتالي ، فإن هذا يتضمن أن دخول الجنة لم يعد أعلى درجات الثواب ، وقد ناقش الجبائي كثيراً فكره التفضل Uncovenanted grace وفكرة العوض ( بكسر العين وفتح الواو ) indemanity بالنسبة للذين تعرضوا لمعاناة لم يستحقوها ( ١٢٣ ) . من الواضح أن الجبائي كان متحققا من أن الله سبحانه لا يمكن أن يكون خاضعا تماما لنظام تشريعى أو منطقي صارم ، بل ان الجبائي أجاز أن يعاقب الله أناسا ما على ذنب اقترفه ، ويغفر هذا الذنب نفسه لانسان آخر ( ١٢٤ ) .

ومن بين كل هذه العقائد المتباينة يمكن تتبع اتجاهين رئيسيين منها ، أحدهما ينحو نحو مزيد من التركيز على قدرة الانسان أو استطاعة

الإنسان man's power وحسابه اعيناده على نفسه ( على ذاته ) ، فإن يقوم المرء بما هو واجب عليه وينال مرابه بدخول الجنة نتيجة كفاحه ليس هذا بالتمهيد الأمثل أو المثل الأعلى للحياة البشرية ، فهذا — على العكس — ينطوي على بعض الاعتراف بالضعف الإنساني ، اذ يظهر الإنسان في هذه الحال ك مخلوق بحاجة للطف الله وعفرائه . والانتباه الثاني وهو منهم ينحو نحو توضيح شيء من التحقق المبني ( الأولى ) لقدرة الله المطلقة وهيمنته الكلية ، وذلك — وبشيء من التوسع — تكون طرائق الله سبحانه وراء الفهم البشري ، سيكون فعل الله سبحانه غير خاضع للفهم البشري ، أو لا ينطبق عليه مفاهيم البشر عن العدالة والظلم وانما تخضع أفعاله سبحانه — فقط — لحكمه ، وبعبارة أخرى فإن لفعل الله مخلقا خاصا به ليس هو المنطق البشري .

### ( ج ) موجز منابع الأفكار حتى الجبائي :

أما وقد وصلنا للجبائي فقد وصل المعزلة الى مفترق طرق فلم يعودوا عقليين خالصين ( لم يأخذوا بالاتجاه العقلي الحالص ) . pure rationalists لما لهم من اهتمامات دينية عملية وقد كانوا بمعنى من المعاني دعاة للإسلام ، لكنهم كانوا — بالتأكيد — يحاولون موازنة الإسلام مع الأفكار العقلية ( يوائمون بين العقل والنقل ) ، رغم أن الاتجاهات التي وصفناها لنونا والتي تجلت في فكر الجبائي ظلت تؤيد تأييدا راسخا أحكام العقل (١٢٥) . وكانت الحركة الفعلية لا تزال واضحة وأكثر ما تكون وضوحا لدى النظام ( بتشديد اللزوم وفنحها ) ومن تأثروا به مثل جعفر بن حرب والاسكافي . لكن هذا المشروع الفكري العقلي البسيط الذي قام عليه هؤلاء الرجال بدأ منحطم اذ بدأت ظروف الحياة الفعلية ( الممارسات الحقيقية في الحياة ) في مواجهته . لقد كان تعقد الحياة على أرض الواقع يواجه هذه المثاليات العقلية مما أدى الى انهيار هذا المشروع الفكري المعتزلي . وكانت أعراض ذلك الانهيار واضحة لدى عباد بالفعل . وعلى هذا كان من الضروري ادخال أفكار جديدة بإضافة أو تعديل أو موازنة أفكار قديمة ، أو ادخال مشروع آخر جديد . ومع الجبائي وبه اتسعت الإضافات والتعديلات والموازونات اتساعا شديدا حتى طغت على المشروع الأصلي فجعلته عرضة

للانهيار أو التخريب وأصبح من المحال الخروج بنظام أو نسق واحد مناسك حتى ولا بالنسبة للقضايا الأساسية — من فيض الآراء ووجهات النظر الكثيرة والمتباينة .

وأرى أنه من خلال هذا الوضع كان من الممكن أن ينطلق اتجاهان أحدهما إلى الوراثة retrenchment والآخر إلى الأمام ، وقد اختار ابن الجبائي أبو هاشم الاتجاه الأول ، بينما اختار الأشعرى الاتجاه الثانى . اننا لا نعلم الا القليل عن وجهات نظر أبى هشام النى بشير إلى أنه عاد كرة أخرى إلى الاتجاه العقلى المباشر ( القويم ) ، مع تركيز شديد على قدرة الانسان على تحقيق ( خلاصه ) بنفسه وعلى تفسير ( فعل ) الله سبحانه بما يتمشى مع العقل .

ومن المفترض أن ذلك لا يمكن أن يكون الا اذا تجاوز أبو هشام بعض أفكار أبيه . أما الأشعرى — كما سنرى فى الفصل السادس — فقد تخلى عن العقل باعتباره القائد الأعلى أو المرشد الأول وأحل محله نصوص القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ ، ومن هنا انتهت الحركة نهائية منطقية مبتعدة عن فكرة « إمكانية اعتماد البشر على أنفسهم » أو « حرية الإرادة البشرية » human-self-sufficiency موجهة إلى الاعتراف بالهيمنة المطلقة لله سبحانه God's Omnipotence وهو الاتجاه الذى كان قد بدأ يتجلى بالفعل عند الجبائي .

### الملاحظة ( ١ ) الاتجاهات الجزئية ( الذرية )

ليس فى مجال هذه الدراسة المناقشة التفصيلية لأسباب نمو النظرة الجزئية ( أو الذرية ) أو المرحلية أو الضيقة أو المرتبطة بحدث بعينه atomistic or occasionalist للطبيعة ( عكس النظرة الكلية أو التى تنقسم بالشمول ) ، الا أننا لا بد أن نضع فى اعتبارنا ثلاثة خطوط للتفكير وجميعها وثيق الصلة بموضوعنا .

١ — كان الكتاب المسلمون فى القرون الأولى أكثر اهتماماً بعلموم النحو والمنطق منهم بالعلوم الطبيعية ومعنى هذا أنهم كانوا أكثر اهتماماً



بملاقات الانبياء بالكلمات أكثر من اهتمهم بالعلاقات السببية بين الاشياء Causal relations وعلى هذا فقد كان هناك ميل الى تحديد الفروق أو الفواصل أو ( ما يفصل ) شيئاً عن شيء أو ( يميز ) شيئاً عن شيء ، أكثر من ميلهم الى اكتشاف الصلة أو العلاقة perception of relatedness.

٢ — وبطبيعة الحال فإن قدرة الله الشاملة وهيمنته الكلية كان يجب أن نفهم ( بضم التاء ) وفقاً لمصطلحات مناظرة أو مماثلة للمصطلحات التي نعبر عن الهيمنة البشرية . ولسوء الحظ فثمة وجهة نظر مؤداها ان أوج الطبيعة البشرية أو ذروة الشخصية الانسانية يمكن الوصول اليها عندما يصبح لدى الانسان الاستطاعة الكاملة ( قدره الكاملة ) ، لتحقيق رغباته — وهي فكرة سائدة في الشرق وشائعة في الغرب ، والمقصود بالانسان هنا ذلك الذي يكيف عقله أو يفبره وفقاً لنزوانه أو رغباته اللحظية .

ويبدو أن ذلك كان وراء اثارة المعتزلة لقضية ما اذا كان الله سبحانه لديه القدرة على التراجع عن ما كان قرره ( تعرف بمسألة البداء — بكسر الباء وصاغتها كتب علم الكلام على هيئة سؤال : هل يجوز البداء على الله ؟ بمعنى هل يبدو له ؟ وبمعبر أكثر حداثة : هل يمكن أن يغير رأيه ؟ . وهكذا ، كان هناك تصور أن الله سبحانه يخلق لحظة بلحظة وليس وفقاً لخطة ثابتة مسبقة . وقد فشلوا في التحقق من أن الطبيعة الأقوى والأفضل هي التي تتسم بانها أكثر ثباتاً ( أو أكثر توازناً واستمراراً ) . وافترض الغرب ( الأوروبيون ) — وربما كان هذا خطأ — أن هذا مرتبط بممارسات غير مسئولة تعزى — وفقاً للمرويات — لسلطين الشرق العظماء .

٣ — هيمنة الله سبحانه على العالم ، ينظر ( بضم الياء ) اليها على انها هيمنة مباشرة ، فليس لله ظل في الأرض وليس له وكلاء عنه ولا نوابه فهو لم يخول أحداً سلطته ، بل انه سبحانه لا يسمح حتى للبشر ( النص الأجسام أو الجواهر bodies ) لانتاج أمورهم المعارضة ( ما ينتج عنها من

اعراض (accidents) . ففكرة التفويض — أى تفويض الله سبحانه وتعالى الانسان بتمكينه من أداء أعماله ( أفعاله ) بنفسه — لم نجد تعاطفا كثيرا كفكرة المسئولية البشرية . والذي لا شك فيه أن فكرة هيمنة الله سبحانه وتعالى هيمنة مباشرة على العالم وعلى كل الأحداث ، فكرة حقيقية ومهمة

There is important in this conception  
of God's immediate Control of every event.

لكن لا بد من معادليها ( موازنتها ) بأفكار حقيقية مكمله عن نبات أهدافه سبحانه ومنح خلقه الاستطاعة ( القدرة ) أو تهينة الأسباب التى تعطى البشر استقلالا نسبيا .

## هوامش الفصل الرابع

III. 787 B-793 A.

(١)

مقدمته وتعليقاته عن كتاب الاتصاف متاحة أيضا .

(٢) مادة المعتزلة فى EI, ( دائرة المعارف الاسلامية ) .

(٣) هناك خلاف فى تاريخ وفاته ( المنية ، ص ٢٨ ) وأرجح أن يكون تاريخ وفاته بين ٢٢٧ و ٢٣٥ هـ ( المقالات ٥٠ الكشاف ) ولدى بعض الكتب فى التاريخ الأول ، وقول الملطى ( فى التنبيه ، ص ٣١ ) أن ثلاثة خلفاء قد كرموه وهم المأمون والمعتصم والواثق بدفع راتب له ، وليس هنا سبب يجعل المتوكل يوقف هذا الراتب خاصة وأنه قد أصبح كبير السن جدا - على فرض أنه هارال حيا - فى الفترة من ٢٣٢ هـ الى ٢٣٥ هـ ، لذلك فيبدو لنا أنه مات قبل سنة ٢٣٢ هـ .

(٤) المنية ، ص ٢٨ .

(٥) يقول الملطى أنه عارس ( همام الفوطى ) عندما أصبح كبير السن ضعيف العقل ، ( التنبيه - ٣١ ) .

(٦) كلاهما كان تلميذا لشرى بن سعد وأبى عثمان الزعفرانى - وفقا لما ذكره الملطى فى التنبيه ، ص ٣٠ وما بعدها .

(٧) المنية ، ٣٠ ، الملطى ، التنبيه ٣٠ ، سبق أن سسحن بشر لأسباب سياسية لتعاطفه مع العلويين ، وليس هذا السبب بصالح لتطبيقه على أبى هذيل .

(٨) المنية ، والملطى - صفحات متفرقة .

رجاء ،

(٩) الملطى ، تنبيه ، ٣١ .

Dr. Pines, Atomenlehre, 124-133.

(١٠)

ويراجع أيضا الفصل الخامس بعد ذلك .

(١١) أطلق عليهم هذا المسمى بشر بن المعتمر ، المنية ، ٢٠ وارتبطت هذه المجموعة بفيلان واعتبر أبو شعر معاصرا لأبى الهذيل ( المنية ، ٣٣ ) وهناك افتراض أن محمدا ابن شبيب ومويس من الجيل التالى .

(١٢) هناك ذكر - بين الحين والحين - لأنشطرايات آثارها الخوارج فى عهد هارون وبعده . Mur, Caliphate, 470-515 etc. المتكلمون الخوارج ( المقالات ١٢٠ ) كانوا عناصر فعالة فى ذلك الوقت لكن لا يبدو أنه كان لجهودهم أثر كبير الا فى ستر الفكر المعتزلى بين الاناصية فى شمال الأريقتيا .

Nallino, Rivista, VII, 455-460.

وحتى برغوث اذا اعتبر من الخوارج . ( انظر الملاحظة ١ - الفصل الخامس ) .

(١٣) المقالات ، ٤٨٥ .

Professor Guidi, La Lotta tra l'Islam e il Manichaeismo, and (١٤)  
the discussion of this by Dr. Nyberg (Olz, XXXII, 425-41), entitled.  
Zum Kampf Zwischen Islam and Manichaeismus.

• Atomenlehre : pines هذه حجة (١٥)

• (١٦) ابن المرتضى في المنية ، ارجع ذلك الى عصر الصحابة

• (١٧) ص ٢٢٢ وما بعدها

Pines, 125 ff.

(١٨)

• والمقالات ، ص ٢٧٦ وما بعدها

Nyberg, Mu'tazila, EI. (١٩) انظر

(٢٠) ربما كان علينا ان نتحدث عن المتكلمين بشكل اكثر من ان نتحدث عن المعتزلة  
بشكل خاص ( كما فعل الأشعرى في المقالات ، وذلك لوجود مفكرين بارزين ليسوا من  
المعتزلة • ويبدو ان مصطلح ( المعتزلة ) لم يصبح مصطلحا راسخا ذا دلالة قاطعة  
الا في القرن الثالث الهجري لأن مؤلف كتاب الانتصار راح عند عرضه المناقشات يميز  
بين من هو معتزلي ومن هو غير معتزلي •

• (٢١) لقد درس لبشر بن المعتمر ، المنية ، ٣١ •

(٢٢) ضرار - أيضا - يبدو أنه عاش فترة طويلة لينتقد النظام - مقالات ،

ص ٣٢٨ •

Zum Kampf Zwischen Islam and Manichaeismus, Olz. (٢٣)

XXXII, p. 427.

• (٢٤) مقالات ، ٣٦٣ ، ٢٧٧ •

• (٢٥) مقالات ، ٢٦٦ •

• (٢٦) نفسه ، ٢٦٥ •

• (٢٧) اليفغادى ، اصول الدين ، ١٤٣ •

• (٢٨) مقالات ، ٢٥٧ •

• (٢٩) نفسه ، ٢٥٩ •

• (٣٠) نفسه ، ٢٦٠ - ٢٦٦ •

• (٣١) نفسه ، ٢٤٣ •

(٣٢) نفسه ، ٢٧٤ ، وفقا لما في الملل ( ص ٣٦ ) ، اعتنق أبو الهذيل مثل هذه

• الأفكار

• (٣٣) مقالات ، ٣٥٦ ، والملل ، ٣٧ ، ٤٠ •

• (٣٤) مقالات ، ٢٣٠ •

• (٣٥) ٢٤٣ ، ١٥ ، ٢٦٧ ، ٧ •

(٣٦) استخدام عبارة ( قوة الايمان ) و ( قوة الكفر ) في سياق الحديث عن افكار

أهل الثببات ، في المقالات ، ص ٢٥٩ ، ٩ ، ٢٦٣ ، ٦ ، ٢٦٥ ، ٦ •

(٢٧) ٢٣٠ ، ١ ، ١٢ : هذا النص يحوى بالفعل كلمتين هما ( استطاعة ) و ( قدرة ) ويمكن التمييز بينهما عند نقلهما الى الانجليزية لتصحيح Capacity هي الاستطاعة و power هي القدرة ، وهاتان الكلمتان بالاضافة الى كلمة ( قوة ) قد تم استخدامهما دون فارق في المعنى ( ولقا الفهمى ) . المقالات ، ٢٣٠ - ٢٣٣ ، والابانة ، ٦٩ . لكن هناك فروقا مؤكدة في الاستخدام ، فالأشعرى يستخدم الاستطاعة لانها من الفعل طوع الذى يعنى الطاعة لينسبها للفعل البشرى بينما ( قوة ) و ( قدرة ) تستخدمان للدلالة على هيمنة الله سبحانه ومن هنا فهما غير ملائمتين لوصف ما يلحق بالفعل البشرى أو فعل المخلوقات عامة ، وينحو هذا المنحى المؤمنون بالقدر خيره وشره من الله سبحانه ( أهل الجبر ) .

(٢٨) مقالات ، ٢٣٣ ، ٤٤٥ .

(٢٩) الملل للشهرستاني ، ٣٥ .

(٤٠) مقالات ، ٢٣٤ .

(٤١) نفسه ، ٤٩٥ - ٤٩٨ .

(٤٢) نفسه ، ٢٣٣ .

(٤٣) نفسه ، ٢٢٧ .

(٤٤) نفسه ، ٢٣٠ .

(٤٥) ٥٥٥ ، ٢٠٠ : قارن ٥٧٧ ، وقد وردت المقولة نفسها عن النظام ( ٥٥٦ ) كما وردت باختلاف يسير عند محمد بن شبيب ( ٢٠١ ) .

(٤٦) ٢٤٩ ، ٥٧٦ .

(٤٧) القرآن الكريم ٣/٣٧ ، المقالات ، ٢٤٢ ، Pines, op. cit., 124.

(٤٨) مقالات ، ٢٧٦ وما بعدها .

(٤٩) الملل ، ٣٧ ، المقالات ، ٥٥٥ .

(٥٠) الملل ، ٣٧ ، المقالات ، ٥٥٥ ، ٥٧٦ .

(٥١) الخواطر جمع خاطر وهو ما يخطر على العقل ، ٤٢٧ حاشية ، ٢٣٩ ٠٠ الح ( أنا غير متأكد من هذا التفسير لأن هناك أكثر من تفسير ) راجع الحديث الذى أوردهنا في ص ٣١ ، وفي صحيح البخارى في باب القدر . « ما استخلف خليفة الا له بطانتان بطانة تأمره بالخير وتحضه عليه وبطانة تأمره بالشر وتحضه عليه والعصوم من عصم الله » البخارى حاشية السندى ، دار احياء الكتب العربية ، ج ٤ ، ص ١٤٦ . ( كتاب القدر ) .

(٥٢) مقالات ، ٤٢٨ وما بعدها . البخارى ، أصول ، ٢٦ وما بعدها ، ويقال ان هذه الفكرة عائدة الى البراهمية الهندية .

(٥٣) مقالات ، ٣٧٨ .

(٥٤) ٢٨٩ ، ذكر أن الشيء يتلو الشيء بلا فاصل .

(٥٥) مقالات ، ١٩٠ ، الملل ، ٤٥ .

(٥٦) مقالات ، ٤٠١ .

(٥٧) النية ، ٣١ .

- (٥٨) المقالات ، ٣٣١ وما بعدها ، ٤٠٥ وما بعدها ، الملل ، ٤٦ .
- (٥٩) المقالات ٤٠١ - ٤١٥ .
- المفترض الدكتور نبيرح أن بشرًا لم يعن كثيرا مما قيل أنه يعنيه ( يقصده ) .
- (٦٠) المقالات ، ٣٢٩ .
- (٦١) ٢٢٩ من الطاهر أنها منقولة عن غيلان .
- (٦٢) نفسه ، ٢٣٣ ، ٤١٥ ( \* ) .
- (٦٣) ٦٤٦ .
- (٦٤) خلل في حواشي المؤلف .
- (٦٥) نفسه ٢٥٠ .
- (٦٦) نفسه ، ٢٤٦ ، قارن ٥٧٣ - ٥٧٧ حيث وجهات نظر البحار .
- (٦٧) قارن المقالات ٢٦٢ حيث يتحدث جعفر بن حرب عن التوفيق والتسديد واللفظ من الطائف الله .
- (٦٨) الملل ، ٤١ .
- (٦٩) نفسه ، ٢٤٦ وما بعدها ، ٥٧٣ وما بعدها .
- (٧٠) استخدم جعفر ( اختيار ) و ( اضطراب ) وقد يكون نعل هذا عن هسام ابن حكم وقد استخدم برغوث ( طوعا ) بدلا من ( اختيارا ) .
- (٧١) المقالات ، ٥٧٦ ، الخ .
- (٧٢) نفسه ، ٢٤٧ .
- (٧٣) نفسه ، ٢٣٢ ، ٤١٥ .
- (٧٤) نفسه ، ٤٢٩ .
- (٧٥) نفسه ، ٢٠١ وما بعدها .
- (٧٦) منية ، ٤٢ .
- (٧٧) المقالات ، ٢٤٠ .
- (٧٨) نفسه ، ٢٣٢ .
- (٧٩) نفسه ، ٤٠٩ .
- (٨٠) نفسه ، ٤١٥ .
- (٨١) نفسه ، ٥١٣ وما بعدها .
- (٨٢) نفسه ، ٢٥٦ .
- (٨٣) نفسه ، ٢٥٣ .
- (٨٤) نفسه ، ٢٠١ .
- (٨٥) نفسه ، ٢٥٣ وما بعدها .
- (٨٦) نفسه ، ٢٥٤ وما بعدها .
- (٨٧) نفسه ، ٥٢٨ .
- (٨٨) نفسه ، ٥٣٧ .

- (٨٩) نفسه ، ٢٤٩ .
- (٩٠) نفسه ، ٢٣٠ ، ٢٣٢ .
- (٩١) نفسه ، ٤٠٤ .
- (٩٢) نفسه ، ٢٣٨ الرواية عن برغوث ، ( راجع الفصل الخامس ) ومن الصعب أن تكون بعد عام ٢٥٠ هـ .
- (٩٣) نفسه ، ٤٠٦ وما بعدها . ربما كان واحدا ممن تأثر بغيلان الذي مزج بين بعض عقائد المرحئة بعقائدها المعتزلة .
- (٩٤) الأصول ، ٥٠ .
- (٩٥) المحوطة ٦ ( ح ٨٧ من النص الانجليزي )
- (٩٦) مقالات ، ٥٥٤ وراجع أيضا ٥٤٨ وما بعدها .
- (٩٧) هذا استنتاج من كتاب المقالات ١٩٩ و ٥٤٩ وما بعدهما . وربما لا يكونان صائبين ، فهذه التفرقة وضعها معتزلة بغداد الذين كانوا ينتقدون الشحام . انظر مقالتي عن الكسب acquisition ، ح ٣ .
- (٩٨) نفسه ٢٠١ .
- (٩٩) الملل ، ٥١ ، الفرق ، ١٤ .
- (١٠٠) المقالات ، ٢٢٧ وما بعدها .
- (١٠١) نفسه ، ٥٢٧ .
- (١٠٢) نفسه ، ٢٥٣ .
- (١٠٣) نفسه ، ٢٥٣ ، من المفترض انه عماك لعبارة « لا لعله » .
- (١٠٤) نفسه ، ٢٥٥ .
- (١٠٥) نفسه ، ٢٥٠ ، ١ ، ٢ .
- (١٠٦) نفسه ، ١٩٩ ، ٥٤٩ .
- (١٠٧) فضل البغدادي ( الفرق ١٦٣ ) المعنى الثاني ولم يمل الى ان الشحام يعني العنفس .
- (١٠٨) الكعبي وفقا لما في « الفرق » ، ١٦٣ .
- (١٠٩) المقالات ، ٥٤٩ وما بعدها .
- (١١٠) نفسه ، ١٠٩ وما بعدها ، ٥٥١ .
- (١١١) نفسه ، ١٠٤ ، ٥٣١ .
- (١١٢) نفسه ، ٥٤٢ ، رفض تماما استخدام ( الاكساب ) بمعناه الاصطلاحي كما رفض استخدام مصطلح ( استعمال ) الاستطاعة .
- (١١٣) نفسه ، ١٩٥ ، ٥٣٩ .
- (١١٤) نفسه ، ٥٣٩ - ٥٤١ غالبا بين اهل الاثبات .
- (١١٥) نفسه ، ٥٥١ .
- (١١٦) نفسه ، ٢٦٢ .
- (١١٧) نفسه ، ٥٣٧ .

- (١١٨) الملل ، ٥٥ - حاشية .
- (١١٩) المقالات ، ٢٤٧ وما بعدها ، ٥٧٥ ، الملل ، ٥٨ - حاشية .
- (١٢٠) المقالات ، ٢٤٧ ، ٥٧٥ ، الملل ، ٥٥ - حاشية .
- (١٢١) الملل ، ٥٧ - حاشية .
- (١٢٢) المقالات ، ٢٤٩ .
- (١٢٣) الملل ، ٥٨ .
- (١٢٤) المقالات ، ٢٧٦ .
- (١٢٥) نفسه ٤٨٠ وما بعدها ، الملل ، ٥٥ . لكنه أيضا تناول قوة الحقيقة الموحى بها ( المقالات ، ٢٠٦ ، ٢٤٥ ) .



## الفصل الخامس

المؤمنون بالقضاء والقدر خيره وشره من الله

( أهل الجبر )

### ١ - أفكار عامة

بصرف النظر عن معلوماتنا عن المعتزلة ، فليس لدينا الا شذرات متفرقة عن الحركات الفكرية عند المسلمين منذ عهد هارون الرشيد حتى الوقت الذى عاش فيه الأشعري ( مؤلف مقالات الاسلاميين والابانة عن اصول الديانة ) ، وسنكون غير موضوعيين اذا صنفنا هذه الحركة الفكرية وفقاً للنظرة العامة الشائعة هكذا : « كان هناك المعتزلة ، والسنة — الذين يعتمدون على القرآن الكريم والحديث النبوى أكثر من اعتمادهم على الأدلة العقلية — بالإضافة الى عدد من الفرق والمذاهب بعضها قليل الاتباع وبعضها كثيرهم — لكنها ليست فرقاً أو مذاهب مهمة ، أو لا تتسم بالذكاء والألمعية » فمثل هذا التعميم غير عادل .

والسبب الأول لغياب الصورة العامة بل والتفاصيل المهمة يعود فيما يبدو للعقلية غير التاريخية السائدة في بلاد الاسلام ( النص : العقلية غير التاريخية للاسلام ) فعلماء الاسلام اهتموا بصحة العقيدة وهو أمر ممتاز في حد ذاته ، الا انهم أغفلوا الاهتمام بالمراحل أو التطورات التى مر بها المسلمون حتى وصلوا الى عقيدتهم الحقّة ( أو التى مر بها الناس حتى وصلوا للحقيقية الدينية ) . وكان ينظر لأى تغيير أو تطور على انه زيف ( بدع ) ، غالباً ككار أو الآراء أو وجهات النظر التى أضربت في القرن الثانى أو الثالث الهجرى كانت تستمد شرعيتها بالزعم أنها تعود

لأيام الرسول ﷺ (١) . والأهمية الكبرى لعلماء الدين العظام في الماضي هو الدعم الذي يقدمونه لعقائد تعتبر الآن من عقائد السنة ( عقائد سلفية ) . وإذا كان في أفكارهم أدنى قدر مما يمكن أن يوصف بالهرطقة، جرى إهماله بلباقة بمعنى استغاطه أو عدم ذكره ، (٢) وقد أدى التمسك بآراء هؤلاء العلماء العظماء القدماء والالتزام بها الى عدم التطور . كما أن ذكر بعض الهرطقات الصغيرة النى وقعوا فيها قد يؤدي الى التقليل من شأن النقول النى ينقلها العلماء المحدثون عنهم ، لذا جرى إهمالها — بلباقة — كما سبق القول . ومن ناحية أخرى ، فإن وجهات النظر المنسوبة للفرق المختلفة كانت شائعة ومسلية من نوع حكايات العمسة سالى *Amul seny* مما حدا بعلماء الكلام اللاحقين الى محاولة نفض اليد منها ، وليس من قبيل المبالغة أن نقول ان ما قدمه لنا الرواة تم حصره في طائفتين — بالضرورة — هما : وجهات نظر الفرق الضالة ، ووجهات نظر أهل السنة والجماعة منسوبة الى علماء مشاهير .

وإحدى النتائج الطبيعية لذلك أنه لم يعد صحيحا أن نظن أنه كان موجودا ما يمكن تسمينه بهيكل ضخم موحد يضم شتى الآراء ، خلال القرنين الثانى والثالث يمكن أن نطلق عليه مجهل آراء السنة *Orthodox* . حقيقة ، لقد كان هناك — بالتأكيد — قبول واسع النطاق ، حتى ان المعتزلة أنفسهم كانوا يرون أن وجهات نظرهم لا تخرج عن « اجماع » المسلمين ، لكن هذا ترك مجالات واسعة للخلافات العميقة في الراى بين أولئك الذين أصبحوا أخيرا من أهل السنة ( قبلوا أخيرا المذهب السنى ) (٣) .

وفى التمييز بين التيارات الرئيسية فى علم الكلام خلال هذه القرون فإن حقيقة ما اذا كان الناس يستخدمون علم الكلام ( سوق الأدلة العقلية ) ، كانت قضية قليلة الأهمية فعلم الكلام يتعامل مع المنهج أكثر من تعامله مع الموضوع وطالما أن الاسلام كان قد تبلور ونضج ( بلغ سن الرشد ) فقد انتشرت هذه القضية المنهجية بين مذاهب وفرق اسلامية مختلفة (٤) . وعلى أية حال ، أصبح علم الكلام وقد تطور ولم يعد معناه ببساطة مجرد سوق الأدلة العقلية بشكل عام وانما أصبح براهين وحججا من مقدمات منطوية مستقاة من أدلة عقلية ( ولبس من نموص

دينية كالقرآن الكريم والحديث الشريف ) . وهناك فرق مهم بين المقولتين لكن الشواهد توضح أننا لا نجد علم كلام منطورياً تنطبق عليه هذه المقولة الأخيرة خاصة في المرحلة الأولى من ظهور هذا العلم ، فحدى المعنوية جعلوا القرآن الكريم منطلقاً لسوف أدلتهم وبراهينهم (٥) . ومرة أخرى فإن أشد المعارضين لعلم الكلام الذين يفترض أنهم منحررون من أساليبه ومناهجه كان لهم وجهات نظر محددة وراحوا يدافعون عنها بشكل أو آخر وجعلهم هذا الموقف يأخذون بنسب من منهج علم الكلام على نحو أو آخر . .

وعلى هذا ، فلكي نقدم عرضاً كافياً للاتجاهات المختلفة في علم الكلام الإسلامي ، لا بد أن نوسع من نطاق بحثنا ونعمق من نظرتنا أكثر مما فعل الكتاب المسلمون . ومن الواضح أنه من بين أولئك الذين آمنوا بالقدر خيره ونوره من الله سبحانه وكذلك بين العقائد السنية الأخرى ، سنتوقع وجود أكثر من خرقة — بالإضافة لأهل السنة — من مذاهب واتجاهات مختلفة .

## ٢ — أبو حنيفة والفقه الأكبر — ١

ربما يمكننا تناول كتاب الفقه الأكبر — ١ كمثال يوضح عقائد كثير من المسلمين المؤمنين في حوالى منتصف القرن الثانى الهجرى (٦) . ومن بين مقالات هذا الكتاب العشر تهمة المقالة الثالثة لارتباطها بدراستنا لك :

« ما أصابك لم يكن ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك » .

ومن الواضح أن هذه المقالة تعتمد على أحاديث الرسول ﷺ أكثر من اعتمادها على آيات القرآن الكريم ، وهذه المقالة تمثل الاتجاه الجبرى المطلق ( اتجاه المجبرة ) (\*) والأحاديث التى تحويها لا تنسب الى محمد ﷺ ( لم تصح نسبتها اليه أو هى أحاديث موضوعة ) مما يعد برهاناً على

ان هذا الاتجاه الذى أخذت به المقالة ليس إسلامياً (\*) (٧) . ومن ناحية أخرى ، فان هذا الافتراض ( الجبر أو الهيمنة الكاملة لله سبحانه ) يصلح للبرهنة على فكرة التوحيد فالله هو الواحد الأحد المدبر لمسيرة الأحداث . ومن خلال معرفتنا بمكانة أبى حنيفة فى تاريخ الإسلام نشك انه فسر التوحيد على هذا النحو ( أى أبعد المسؤولية البشرية ) .

. وحقيقة الأمر أنه ربما كان أبو حنيفة وغيره ممن ينهجون منهجه فى هذا الوقت قد قالوا بالانجاهات الجبرية كما نتجلى فى القرآن الكريم وراحوا من خلال هذه الاتجاهات يحثون الناس على التزام الحق والعدل فى سلوكهم (٨) ، الا أنهم لم يدركوا أنه من المطلوب أو المرغوب أو حتى من الممكن ان يميزوا بين الجبرية التى يقول بها الملحدون والجبرية التى يقول بها الموحدون ( ويتعبير آخر جبرية الإلحاد وجبرية التوحيد oetheistic and theistic determinism ) إنهم ربما لاحظوا الفرق بين فكرة ان يتحكم فى الأحداث دهر أو قدر ، وبين فكره ان يحكم فى الأحداث ويوجهها إله عادل رحيم ، وبالتالي فهم لم يدركوا التائيد المحتمل للفكرة الاولى ( فكرة الدهر والأقدار ) فى عدم تنسجيع الناس على ان يفعلوا فعلاً يتسم بالصحة والعدالة . وربما ان علماء الكلام والتوحيد المسلمين لم يركزوا بما فيه الكفاية على هذه الفكرة التى أدخلها الاسلام : فبعضهم تجنب هذه الفكرة ، وبعضهم كان على وعى بها (٩) ومن الشائى ان نعلم ان شرح هذه الفكرة قد أهمل التعرض للالفاظ العقلية ( كذا : actual wording ) وراح يناقش قضايا التوحيد بشكل محدد (١٠) .

وثمة رواية عن أن ضراراً أخذ أفكاره عن ماهية الله سبحانه من أبى حنيفة ( يقصد جوهر الله essence سبحانه ) (١١) والآن فان هذه الفكرة قد ارتبطت بحل قضية وجود الشر فى العالم بينما الله سبحانه هو المهيمن عليه مما يعنى قصور العقل البشرى (١٢) . واذا كان فهمنا لما ورد فى الفقه الأكبر صحيحاً ، فان أبى حنيفة نفسه قد حاول

---

(\*) فى صحيح البخارى أحاديث تؤكد هذا المعنى ( كتاب القدر ) ومن المعروف ان كتاب البخارى من الكتب التى اتفق المسلمون على أنها تضم الاحاديث الصحيحة - ( المترجم ) .

التعامل مع قضية وجود الشر في العالم على هذا النحو . لقد لعب أبو حنيفة دورا مهما في تطوير علم الكلام عند المسلمين بالإضافة لخدماته الأخرى للإسلام بصرف النظر عن اتهام أعدائه له بالكفر .

ليس غريبا إذن أن نجد عند أبي حنيفة هذه البدايات العقلية في موضوعات علم الكلام فقد ارتبط اسمه أيضا باستخدام العقل في القضايا الفقهية (١٣) وعلى أية حال ، غفى الوقت نفسه فإن الروايات تنسب إليه «وقتنا منحنطاً في قضية الجبر، وأحيانا تتناقض الروايات بهذا الصدد (١٤)» .

### ٣ - الجهمية وعقيدة الجبر

#### ( ١ ) الجبرية والمجبرة

ربما كانت وجهة النظر التي عبر عنها الشهرستاني يمكن فهمها على كل من قال بالجبر ( على طائفة الجبرية ) .

« الجبر هو نفى الفعل حقيقة عن العبد وإضافته للرب تعالى . والجبرية أصناف . فالجبرية الخالصة هي التي لا تثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا . والجبرية المتوسطة هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلا ، وأما من أثبت للقدرة الحادثة أثرا ما في الفعل وسمى ذلك كسبا فليس يجبرى .

والمعتزلة يسمون من لم « يثبت للقدرة الحادثة أثرا في الإبداع والأحداث استقلالاً جبرياً » ويلزمهم أن يسموا من قال من أصحابهم بأن المتولدات أفعال لا فاعل لها جبرياً .. » (١٥) .

وفكرة أن عقيدة السنة هي بين الجبر والقدر تعرض لها البغدادى في كتابه ، حيث قال أن العقيدة الصحيحة ليست هي الجبر وليست هي القدر (١٦) ( المقصود القدر بمفهوم المعتزلة : القدر خيره وشره من الإنسان ) (\*) .

(\*) نفضل أن نقل مباشرة من الفرق بين الفرق للبغدادى . وهناك بعض عباراته : « ومن زعم أن العبد لا استطاعة له على الكسب وليس هو يعامل ولا مكتسب فهو جبرى =

ويعد جهنم بن صفوان مثالا للجبرية الخالصة ؛ لأنه قرر ان الانسان لا يعمل ( لا يفعل ) على الحفظة وانما على سبيل المجار كما نقول ان الشمس انشرفت والطاحونة تدور ( مع ان الذى يديرها دابة ) .

ومن ناحية اخرى ، فهذا الصنّيف النلانى ( القدر ، الكسب ، الجبر ) لم يوجد باى طريقة من الطرائق فى الكتابات الاولى كالمقه الاكبر ١ ، ٢ ( تشير الأرقام لروايين محظفين للكتاب — راجع قائمة المصادر بآحر الكتاب ) ، ووصية أبى حنيفة وكتابات الأشعرى ( مقالات الاسلاميين ، والابانة ) ( ١٧ ) ويضم كتاب مقالات الاسلاميين للأشعرى كثيراً عن القدر لكنه لم يشر من الناحية العملية للجبر ، والاستخدام الوحيد للكلمة بمعناها الاصطلاحي ورد فى سباق الحديث عن احدى طوائف الرافضة التى لم يذكر لها اسم ، فقد ورد أنهم لا يعتقدون فى ( الجبر ) كالجهمية ، ولا يعتقدون فى ( القدر ) كالمعتزلة ، وانما وقفوا فى مسألة هل أفعال الإنسان مخلوقة ام لا . ولم يبدوا فيها رأيا .

وعلى النحو نفسه ، فإن الاسم ( جبرية ) لا وجود له فى كتاب مقالات الاسلاميين ، وفى كتاب الانتصار وفى كتاب التنبيه للملطي ( ختيش ) وفى كتاب شرح الفقه الاكبر المنسوب للماتريدى وأعمال أخرى مشابهة ( ١٨ ) . ولم يذكر البغدادى أية فرقة من فرق الجبرية ، رغم أنه كان يصف فرداً ما بأنه جبرى ( ١٩ ) . وعلى أية حال ، ففى كل عمل من الأعمال الألف ذكرها هناك اشارة لمرة واحدة على الأقل لفرقة المجبرة رغم أن الشهرستاني لم يستخدم هذا اللفظ فى وصف فرق جبرية ثلاث . وعلى هذا ، فثمة بعض المشاكل هنا فى حاجة الى ايضاح : من هم المجبرة ؟ ومن هم الجبرية وكيف حدث التغير ، واين حل الجهمية ؟ وغير ذلك .

---

= والصحيح خارج عن الجبر والقدر . . ومن قال ان العبد مكتسب لعمله والله سبحانه خالق لكسبه فهو سنى عدلى منزّه من الجبر والقدر . وأجمع اهل السنة على ابطال قول أصحاب التولد فى دعواهم ان الانسان قد يفعل فى نفسه شيئاً يتولى فيه فعل فى غيره خلاف قول اكثر القدرية بأن الانسان قد يفعل فى غيره أفعالا تتولد عن اسباب يفعلها فى نفسه . وخلاف قول من زعم من القدرية أن المتولدات أفعال لا فاعل لها كما ذهب اليه ثمانية . وأنجموا على أن الانسان يصح منه اكتساب الحركة والسكون والارادة والقول والعلم والفكر وما يجري مجرى هذه الاعراض التى ذكرناها . على أنه لا يصح منه اكتساب الألوان والطعوم والروائح والادراكات خلاف قول بشر بين المعتز . . الخ ، ، ص ٣٢٨ .

لقد التى الأشعري في كتاب مقالات الاسلاميين ضوءاً على المجبره عندما قال ان القدرية يلعنون أولئك الذين لا يفتقون معهم في القدر ، وأهل الإثبات يسمونهم القدرية وهم يسمونهم المجبرة والأجدر أن يسموا القدرية ، فهذا أقرب لحقيقتهم من مسمى أهل الإثبات (٢٠) . وبالإضافة لهذا ، يمكن أن نضيف ما يبدو أنه الأسارة الوحيدة في كتاب التنبيه للملطي اذ ذكر ما يفيد أنه اذا سمعت أحدا يقول عن شخص أنه مجبر ويناقش قضية العدل والجبر ، فاعلم أنه قدرى (٢١) .

ويبدو أنه لا سبب للشك في حقيقة العنصر الجوهرى في كلا المقتالين السابقين ( مقالة الأشعري في كتابه المقالات ومقالة الملطي في كتابه التنبيه ) فالجبر compeller كان في الأساس لقباً يطلقه المؤمنون بعقيدة القدر ( المعتزلة ) على المناوئين لهم ، وفي الوقت نفسه كان هؤلاء المناوئون يطلقون عليهم أيضاً لقب القدرية . وكتاب الانتصار وهو عمل معبر عن الفكر المعتزلى ، يشير حوالى اثنتى عشرة مرة للمجبرة ويوضح أن عقيدتهم هى الجبر (٢٢) .

ومعنى هذا التأكيد جدير بأن نلتمت اليه فمادام مسمى المجبره قد أطلقه القدريون على كل معارضيههم ، فلا بد أن يضم مسمى المجبر للجبرية كما صنفهم الشهرستاني وأيضا أولئك الذين يعتقدون في الكسب ( أو الاكتساب ) ؛ وبعبارة أخرى لا بد أن يكون المجبرة من بين من اعبروا بعد ذلك من السنة . ويلاحظ الشهرستاني أن المعتزلة يستخدمون المسمى ( جبرى ) بهذه الطريقة ( بهذا المفهوم الآنف ذكره ) . وعلى هذا ، فالاعتقاد في الجبر كان في الأساس من عقائد أهل السنة ( رغم أنهم لم يطلقوا على أنفسهم هذا المسمى ) ، ولم تعتبر عقيدة الجبر هرطقة heresy إلا في وقت لاحق .

والتمعن فيما يمكننا تعلمه عن المجبرة من كتاب الانتصار يؤكد هذا الاستنتاج الآنف ذكره . وعلى أبة حال ، فلم تذكر أسماء يمينها لذا فعلينا أن نعتمد على ما يقال عن وجهات نظرهم — أى المجبرة — بشكل عام . فعلى عكس أبى الهذيل ، فهم يعتقدون أن للإنسان « استطاعة » على فعل واحد فقط a single act only وليس له « استطاعة » على

فعلين متضادين ( متقابلين ) فعلى سبيل المثال هم يرون أن اللانسان استطاعة ( مثلا — على الكفر فقط لا على الكفر والايمان معا ) (٢٣) . وأكثر من هذا فقد انكروا أن الله استطاعة على الشر (٢٤) وهم يؤمنون بأن الله سبحانه خلق العالم لخير أخلائه ومصلحتهم ولضرر أعدائه وتسبب المعاناة لهم (٢٥) . ويعزى اليهم أن الفعل الواحد قد يصدر عن فاعلين (٢٦) . والآن ، فإن كل هذه الآراء ( الرؤى ) اعتقدها بعض أو كل أتباع ضرار والنجار وبرغوث الذين يشير اليهم الأشعري باسم أهل الاثبات (٢٧) وهذه هي المجموعة التي اكتشفت وطورت فكرة الكسب ( أو الاكتساب ) والتي اعتبرت إحدى فرق المتكلمين . لكن لأن المجبرة يشتملون على فرق مختلفة متباينة الآراء (٢٨) ، فقد أدى هذا الى أن أدرج الكاتب تحت هذا المصطلح أولئك الذين تبنا وجهات النظر القديمة ولكنه تحاشى ذكر الجوانب التأملية في علم الكلام (\*) . ومن المستحيل أن نقدم برهانا مضبوطا للمراحل التي مرت بها فكرة الجبر أثناء انتقالها من كونها من دعائم عقيدة السنة حتى أصبحت من البدع ( هرطقة ) — من خلال تقديم وصف لأولئك الذين اعتقدوا فكرة الكسب ( أو الاكتساب ) وأولئك الذين عارضوهم .

---

(\*) المقصود بالكاتب هنا فيما يبدو مونجمري وات — أي أنه يتحدث عن نفسه بصيغة الغائب ، ونستبعد أن يكون المقصود هو الأشعري ، والعبارة غير واضحة على أية حال . ونفضل هنا ذكر عبارات الأشعري عند حديثه عن ضرار والنجار وبرغوث فهي أكثر وضوحا .

« والذي فارق ضرار بن عمرو من المعتزلة قوله : أن أعمال العباد مخلوقة وأن فعلا واحدا لفاعلين ، أحدهما خالقه وهو الله ، والآخر اكتسبه وهو العبد ( الانسان ) وأن الله — عز وجل — فاعل لأفعال العباد في الحقيقة ، وهم فاعلون لها في الحقيقة أيضا ، »  
ص ٣٣٩ / ج ١ .

ويذكر الأشعري عن الحسين بن محمد النجار وأصحابه قولهم : « أن أعمال العباد مخلوقة لله ، وهم فاعلون لها وأنه لا يكون في ملك الله سبحانه إلا ما يريد » ، ج ١ ، ص ٣٤٠ .

وقال الأشعري فيما يتعلق ببرغوث « وكان برغوث يميل الى قول النجار ويزعم أن الأشياء المتولدة فعل الله بإيجاب الطبع ، وذلك أن الله — سبحانه — طبع الحجر طبعاً يذهب إذا دفع وطبع الحيوان طبعاً إذا ضرب وقطع » ، ج ١ ، ص ٣٤١ .



فحتى حوالى النصف المائى من القرن الثانى لم يكن هناك فصل مهم بين معارضى عقيدة القدر بالنظر الى نقطة خاصة رغم أن اشخاصا مختلفين قد يعبرون عن أنفسهم بطريقة مختلفة . ان ادخال ضرار لفكرة الكسب ( او الاكتساب ) يعد علامة على انفصال جديد ، وشيئا فشيئا ونتيجة المناقشات بين أنباع ضرار من ناحية والمعتزلة من ناحية أخرى اتضحت فكرة جديدة مؤداها أن هناك ترقا بين فعل أو عمل يتم تحت مبدأ ( الجبر ) وفعل أو عمل يتم تحت مبدأ ( الاختيار ) ، فإذا أجبر الله سبحانه انسانا على فعل بعض الأعمال ، ففى هذه الحال لا يكون الانسان قد أنجز هذا الفعل على الحقيقة ، فالفعل لا يكون الا اختيارا (٢٩) وقد كان هناك عدد قليل ( ربما كان موقفهم مجرد تحفظ وربما ممن تأثروا بالباطنية الهندية ) لم يقبلوا بفكرة الكسب ( الاكتساب ) او فكرة الفصل بين العمل الاختيارى والعمل الجبرى ( بين الجبر والاختيار ) ، وهؤلاء تحولوا بمرور الوقت الى عقيدة الجبر ، وكمل تحولهم التدريجى هذا حوالى سنة ٣٠٠ هـ . وفرقة الرافضة التى لم تتخذ لها اسما والتى أشرنا لها أننا تحاشت عقيدة الجبر لكنها أيضا لم تأخذ بعقيدة الكسب ( الاكتساب ) . وفى القرن الرابع للهجرة أصبح بعض الأحناف مدافعين بشدة عن عقيدة الكسب . وليس غريبا أن نجدهم فى ( شرح الفقه الأكبر ) ينتقدون المجبرة بالفعل ويعتبرون أنفسهم قوما وسطا بينهم وبين القدرية أو المعتزلة ، وقد أشار الأشعرى للمجبرة أو بعض منهم باسم أهل الأثبات .

### ( ب ) الجهمية

فى الاستعراض العام الذى قدمه الأشعرى عن وجهات نظر جهم يتضح أن حوالى نصفها يتعرض لشرح الفعل البشرى .

« لا فعل لأحد فى الحقيقة الا لله وحده ، وأنه هو الفاعل ، وأن الناس انما تنسب اليهم أعمالهم على المجاز ، كما يقال : تحركت الشجرة ، ودار الفلك ، وزالت الشمس ، وانما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله سبحانه الا أنه خلق للانسان قوة كان بها الفعل ،

وخلق له ارادة للفعل واختياراً له منفرداً بذلك ، كما خلق له طولاً كان به طويلاً ، ولوناً كان به متلوناً » (٣٠) .

.. والآن ، فان لجهم بن صفوان وضعاً أكثر رسوخاً في التاريخ من معظم أهل الكلام الذين ناقشنا أقوالهم في هذه الدراسة ، وذلك بشكل عام . وكان جهم هذا كاتباً للحارث بن سريج الذي قاد ثورة في فارس ضد الأمويين في أواخر سنوات دولتهم ، وقد قتل جهم نفسه سنة ١٢٨ هـ / ٧٤٦ م بينما ظلت الثورة مشتتة ؛ لكن المعلومات المتوفرة عن حياة جهم المبكرة تثير عدة قضايا .

ويبدو واضحاً أن الجهمية الذنب سمعنا عنهم كثيراً في أواخر القرن الثاني الهجري ظل لهم وجود في القرن الثالث بل والرابع ، فالبغدادى المتوفى سنة ٤٢٩ هـ يذكر لنا أنه على أيامه كان اتباع جهم في ترمذ وأن بعضهم اعتنق الفكر الأشعري (٣١) ومنذ ذلك الوقت دخلت المعلومات عنهم في بحر من الغموض إلا أن وجودهم كان واضحاً في الوقت الذي ألف فيه الأشعري كتابه ( الإبانة عن أصول الديانة ) ، فهو يتحدث فيه عنهم كفرقة كبيرة لا تقل عن فرقة المعتزلة أو الحرورية ( الخوارج ) وتناولها الملطى في كتابه التنبيه في ٧١ صفحة ( معظمها في مهاجمتها والرد عليها ) وقد تم تقسيمها الى ثمانى فرق (٣٢) ، بينما لم نستغرق المرجئة سوى سبع صفحات ، والرافضة ثمانى صفحات والقدرية تسع صفحات والحرورية أو الخوارج سبع صفحات . وقد أورد لنا ابن تيمية قائمة بالعلماء الذين هتدوا الجهمية وردوا عليها (٣٣) . ولدينا من الكتب في هذا السياق كتاب الرد على الجهمية لأحمد بن حنبل وكتاب الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة وأجزاء من مقالات محمد بن أسلم (٣٤) .

ولم يرد ذكر لآى اسم من أسماء المتهتمين للفرقة ، لكن لدينا ما يشير الى أن بشراً بن غياث المريسي ( المتوفى ٢١٨ أو ٢٢٨ هـ ) وجبله نشروا مقالة الجهمية (٣٥) . وأن غالب الذين كتبوا يهاجمون الجهمية ، عاشوا في النصف الأول من القرن الثالث الهجري ، فربما كان فيض الهجسوم على الجهمية راجعاً الى الجهود النشطة التى قام بها رجالهم لنشر

أفكارهم . لكننا نجد ما يفيد أهمية الجهمية كفرقة كلامية قبل هذا الوقت . والجهمية هي الفرقة الوحيدة التي ذكرت باسمها في الفقه الأكبر - ١ ويقال ان ضرارا بن عمرو ذكر ان جهما هو امامه وهذا يعنى انه قد بلغ مرحلة النضج في حوالى سنة ١٨٠ هـ (٣٦) ، ويقال أيضا ان مقاتل بن سليمان المتوفى ١٥٠ هـ كان أيضا من المعارضين لجهم (٣٧) .

وعلى هذا ، فانه يبدو أنه ظل لجهم أتباع بعد موته واستمروا لمتراه طويلا الا ان الغموض كان يحيط بهم فلا نعلم من هم ولا أين عاشوا ولا كيف برزوا في الحياة العامة ، ويبدو أنهم أثروا في ضرار والنجار خاجة ميبا يتعلق بوصف الله سبحانه بالصفات السالبة فقط (عقال اصحاب ضرار ان الله تعالى عالم قادر على معنى أنه ليس بجاهل ولا عاجز واثبت لله سبحانه ماهية لا يعلمها الا هو ) ، لكن النجارية والضرارية لا يمكن ان يكونوا من الجهمية ولا بشر المريسى اذا كانت آراؤه متفقة مع آراء النجار (٣٨) . ولا يمكننا ان نكون متيقنين من الآراء المنسوبة له ، وانها كانت هي نفسها أفكار جهم نفسه صاغها بعد ذلك أتباعه ، وعلى هذا فالملاحظات عن ( الاستنطاعة ) التي أوردناها في نص سابق والتي سنوردها بعد ذلك يبدو انها صيغت في وقت لاحق بعد مناقشات جرت مع المعتزلة ومعارضيه حول قضية الاستنطاعة وغيرها في بواكير القرن الثالث الهجرى ، ويرجع عدم تيقننا من ذلك الى انه لا بد ان تكون الآراء قد تطورت على نحو ما في الفترة من حوالى ١٢٠ هـ الى ٢٢٠ هـ . ويبدو من الضرورى - على هذا - أن ننظر الى الآراء التي تنسب الى جهم بشكل عام ، على أنها في الحقيقة أفكار الجهمية المعاصرين لأبى الهذيل وأتباعه الذين أخذوا على يديه ، وأن نترك بذلك مسألة اعتقادات جهم نفسه الذى مات ١٢٨ هـ ومدى وضوحها قضية مفتوحة .

ويبدو غريبا للوهلة الاولى ان الجهمية الذين يعتبرون من المرجئة ، مع أنهم يعتقدون في الجبر ، بينما غيلان وأتباعه الذين هم أيضا من المرجئة ، يدافعون عن عقيدة القدر ، وفي الفصل الثالث ناقشت أنه في حالة كل من المرجئة والخوارج ارتبطت عقيدة القدر بكونها قائمة على

فكرة عدالة الله سبحانه . وقد لوحظ أن بعض الخوارج كانوا يعارضون عقيدة القدر ويتمسكون بوجهات النظر السنية ، لكن إذا أصدرنا حكمنا من خلال دراستنا للخازمية الذين نعلم عنهم الكثير (٣٩) ، وجدنا أن نظرتهم أكثر تحفظاً وهي أقرب إلى الأفكار الجبرية ، التي كانت سابقة في فترة ما قبل الإسلام منها إلى الأفكار التقليدية لأهل السنة . فهل أفكار الجهميه — ببساطة — أفكار محافظه أو هل يمكننا أن نسبغ الدافع الإسلامى الحقيقى من خلال دراستنا لها ؟

من خلال ما ورد عن الجهميه في كتابات البغدادى والسهرسباني والأشعرى يبدو أن الإجابة عن هذا السؤال أنه بالفعل يمكننا تتبع « الدافع الإسلامى » أو « العامل المحرك الإسلامى » من خلال الجهميه . ويتمثل هذا الدافع في الإيمان بأن الله سبحانه هو المتحكم الوحيد لا شريك له أو على حد تعبير فنسك واحدة الهيمنة الالهيه التى لا هيمنه سواها excessive and unbalanced belief in God. (٤٠) ، وتفرد الله سبحانه ووحديته وسموه ، كل ذلك يتجلى في هذه العقيدة في استنحاله أن يطلق على الله سبحانه « شئ » فلا يمكن عندهم أن يقال أن الله ( شئ ) فالشئ مخلوق ، وللشئ مثل ، وأنه سبحانه الخالق وليس المخلوق ، كما أنه تعالى ليس له مثل أو نظير (٤١) . وقد أضاف البغدادى إلى أن ( جهم ) رفض أن يطلق على الله سبحانه أنه حى أو عالم أو مريد لأن هذه الصفات تطلق على البشر ، ولا يجوز — فى رأى جهم — أن يوصف الله بصفات يوصف بها المخلوق ، وإنما يمكن وصفه سبحانه — فى رأى جهم — بصفات لا يشاركه فيها أحد ، فهو خالق ومحيى ومميت وقادر (٤٢) وعلى هذا غنة فاصل واضح لا يمكن عبوره بين الله سبحانه والإنسان ( النص :

(Thus there is an unbridgeable Gulf between God and man.

ومن العقائد الغريبة على نحو ما هو الاعتقاد بأن للعذاب فى جهنم نهاية ، وهى فكرة مرتبطة بكمال الله وتفرد ( ليس كمثله فى خلقه شئ — المترجم ) وليست راجعة لأى اعتراض عقلى أو مواجهة للأفكار

التقليدية عن العالم الآخر بما فيه من جنة ونار ( كذلك الحركة العقلية التي شهدتها القرن التاسع عشر ) فالفكرة القائلة بأن جهنم ليست خالدة وانما هى مخلوق سيفنى ، تجد لها ناييدا فى تفسير الآية القرآنية ( هو الأول والآخر ١٠٠ ) السورة ٥٧ ( الحديد ) / الآية ٣ (٤٣) . فوفقا لمفهوم الجهمية فان هذا يعنى أن الله سبحانه سيبقى ولا شىء سواه ، سيكون كائنا موجودا ولا موجود سواه وهذا لا يتحقق الا بفناء الجنة والنار وما فيها ، ويقال ان عقيدة خلق القرآن كانت تنسب أحيانا الى جهنم (٤٤) ، وان صح هذا فهى أيضا استطراد للفكرة نفسها ( فكرة أنه سيأتى زمان لا يبقى فيه إلا وجه الله ) .

كل هذا يتلاءم تماما مع ما قيل عن الجبر فى عقيدة الجهمية . ومن هنا فالحق أنه لا صلة اطلاقا بين عقيدة الجبر عند الجهمية وعقيدة الجبر التى كانت سائدة قبل الاسلام ( عقيدة الجبر الجاهلية ذات الطابع الوثنى ) بل على العكس فعقيدة الجبر الجهمية مستمدة من الايمان العميق بعظمة الله وجلاله . فالجبر لم ينطلق من سوء ظن بالله ، وانما هو فرط اعتقاد فى الله excessive and unbalanced belief in God .

ويتأكد هذا من وصف جهنم بأنه موحد (٤٥) والآن ، فان الموحد asserter of unity كان أحد المنتمين الى فرقة (أهل التوحيد)، وقد علمنا أن المنتمى لهذه الفرقة اما أن يكون مجبرا أو (عدليا) (٤٦) ويبدو من المؤكد أن المجموعة الأخيرة ( العدلية ) هى مجموعة أو فرقة ( أهل العدل والتوحيد ) وهو اسم أطلقه المعتزلة على أنفسهم ، ويقال أن أبا الهذيل كان ينتمى « لأهل التوحيد » (٤٧) ونمة أوجه شبه كثيرة بين وجهات نظره ووجهات نظر الجهمية وعلى هذا فقد كان للجهمية مكان راسخ بين الموحدين : Unitarians ، الذين هم جزء من المجتمع الاسلامى وارتبطت عقيدتهم فى الجبر بتوحيد الله جل جلاله والايمان أنه ليس كمثله شىء Unity and uniqueness of God.

هذا هو الاقل ما يمكننا أن نصل اليه فيما يتعلق بالجهمية عند تراعتنا للروايات المتواترة عنهم ، لكن بعض الحقائق ظهرت تحت الضوء من خلال نص طويل منسوب الى خشيش فى كتاب التنبيه للبلطى ( بفتح

الميم واللام ) تحتاج الى أن نعدل بعض الشيء من معلوماتنا عن الجهمية (٤٨) ، فقد تعرض الملطى عند حديثه عن الجهمية من خلال نص خشيش للموضوعات نفسها لكن بصيغة أكثر تأكيداً — فالفاكيد على أن الله سبحانه وتعالى ليس ( شيئاً ) أو على الأقل لا يشبهه أياً من المخلوقات ، ففكرة أن الله موجود في كل مكان وفي كل زمان وكونه سبحانه على الوجود Omnipresence فكرة تجعل الإنسان والكون المادى ليساً سوى مظهر للذات الالهية Pentheistic sence ( هذا المعنى ارتبط بإنكار أن السماء هي مكان وجوده سبحانه ، وإنكار أنه سبحانه على العرش استوى ) ، فاستحالة معرفة ماهية الله سبحانه واستحالة الوصول الى حقائق مؤكدة عنه ، وإنكار الأفكار المتعلقة بالآخرة ( الثواب والعقاب ، الجنة والنار . . الخ ) . والآن لقد سبق أن علمنا أن أفكار جهنم قد انبثقت عند محاولة الرد على فرقة السمنية أو السومنة الهندية (٤٩) ووفقاً لرواية خشيش (٥٠) فإن جهنم قد تعرض لحالة تشديدة من الاضطراب حتى أنه ظل لا يصلى لأربعين يوماً على أساس أنه لا يستطيع أن يصلى لله *One* لا يعرفه حق المعرفة ، والانتطباع الذى نأخذه من هذه الرواية هو أن الجهمية أو بعضاً منهم على الأقل كانوا قد تأثروا تأثراً عميقاً بالأديان التى احنكوا بها ( أو التى كانوا يتصدون لها *they were Combating* ) . لقد كان السومنية يفكرون فى البعث بعد الموت ويعتقدون فى نسوع من تناسخ الأرواح كما يعتقدون فى الذوبان النهائى فى الله سبحانه ( يعتقدون أن الإنسان فى خاتمة المطاف سيتحد مع الله سبحانه ) وقد يكون هذا أساساً لفهم كثير مما ذهب اليه الجهمية .

وليس من مجال بحثنا تتبع تلمس المصادر الدقيقة لعقائد الجهمية ، لكن حتى إذا كانت قد خضعت لتأثيرات غير اسلامية ، الا أن المؤكد أن غالب الجهمية كانوا يتحركون داخل نطاق اسلامى ويدورون فى فلك اسلامى . لقد انبثقت غالب أفكار الجهمية استطراداً من فكرة عظمة الله سبحانه وجلاله ووحدانيته وتفردته وكونه ليس كمثل شيء ، وقد وضع المناوئون للجهمية فى خاطرهم أنهم بمحاربتهم أفكار الجهمية إنما يحاربون فكراً معادياً للإسلام وغريباً عليه ، لكن لأن الجهمية كانت

تحمل في طياتها عنصراً إسلامياً أصيلاً وحقيقياً ، فقد ساعد الحوار المجتمع الإسلامي على الوصول الى صيغ أكثر دقة وكفاية لمعتقداته الأساسية .

### ٤ - ضرار واهل الاثبات

#### ( ١ ) ضرار

قول المطلبى (٥١) أنه قبل أبى الهذيل كان هناك ضرار الذى كان له « مجلس » و « كلام » فى البصرة — يلقى ضوئاً على حياة ضرار وفكره ، ويساعدنا على فهم شيء من أهمية الرجل . فقد كان ضرار محاضراً ومعلماً فى مجال الكلام والتوحيد وما وراء الطبيعة فى البصرة ، التى كانت نعد مركزاً فكرياً فى العالم الإسلامى . وكان ضرار قريباً تماماً من الجهمية لقول بشر بن المعتز أن إمامه هو جهم ، بينما نسبته ابن الراوندى الى المعتزلة (٥٢) ، ومع هذا فانجاهات ضرار الفكرية فى كتب الفسوف الإسلامية تبين أنه كانت له أفكار مستقلة .

فضرار هو فى الغالب أول من شرح فكرة الكسب ( أو الاكتساب ) وفسرها ودافع عنها ، وقد أصبحت هذه الفكرة أخيراً ، أساس عقيدة السفة التى تفسر الفعل الاختيارى للإنسان ، ونقرأ فى مقالات الإسلاميين للأشعرى (٥٣) أن « الذى فارق ضرار بن عمرو به المعتزلة قوله : أن أعمال العباد مخلوقة ، وأن هناك فعلاً واحداً لفاعلين أحدهما خلقه الله والآخر اكتسبه العبد ، وأن الله سبحانه هو فاعل لأفعال العباد فى الحقيقة وهم فاعلون لها فى الحقيقة وربما وضحت هذه الفكرة الفرق بين الأفعال الاختيارية للبشر ، وأفعال (أو حركة) الجهادات *inauimate objects* . فالفعل البشرى يصدر عن فاعله ( الإنسان ) ويمكن أن يعزى اليه ، لكننا أيضاً يمكننا أن ننسب ( فعلاً ) الى الحجر فنقول ( سقط الحجر ) وإلى الشمس فنقول مثلاً ( غربت الشمس ) ، والفرق فى الحالين هو أن الفعل فى حال نسبته للإنسان يشتمل على مضمون إيجابى أو سلبى ( اختيارى ) بحيث يكون هذا الفعل « ملكاً لفاعله » *made it his own* أى أنه ( كسبه ) أو ( اكتسبه ) ، وبذلك تصبح المسؤولية البشرية مضمونة بما فيه الكفاية ( غير منكورة ) فى الوقت الذى يجرى فيه التأكيد

على أن الله هو الخالق — بلا شك — لأفعال العباد خلقاً يؤكد هيئته وجلاله .

واختيار كلمة ( كسب ) أو ( اكتسب ) لوصف هذه العلاقة الخاصة بين الانسان وأفعاله ، ربما كان متأثراً بالآية القرآنية :

( لا يكلف الله نفساً الا وسعها ، لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ، ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو اخطأنا ربنا ولا تحمل علينا اصراً كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به واعف عنا واغفر لنا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين ) ( ٥٤ ) البقرة / الآية ٢٨٦ .

وكان ضرار يرى أن « الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل ، وانها بعض المستطيع ( ٥٥ ) ، وأن الانسان اعراض مجتمعة ، وكذلك الجسم اعراض مجتمعة من لون وطعم ورائحة . وحرارة وبرودة ومجسة وغير ذلك ، وأن الاعراض قد يجوز أن تنقلب أجساما ، ... وأن الانسان قد يفعل الطول والعرض والعمق وأن كان ذلك أبعاضاً للجسم ... وكان يزعم أن كل ما تولد عن فعله ، كالآلم الحادث عن الضربة وذهاب الحجر الحادث من الدفعة ، فعل الله سبحانه وللانسان ، وكان يرى أن الله عالم قادر . تعنى أن الله سبحانه ليس بجاهل ولا عاجز ، وكذلك كان يقول في سائر صفات البارئ لنفسه « ( ٥٦ ) .

وتشير مصادر أخرى الى أن ضرارا أو — على الأقل — أتباعه قد دخلوا في مناقشات حول خلق الله للشر واعتقدوا أيضاً في أن الله سبحانه خلق الكثر ( ٥٧ ) .

وبالنسبة لدراستنا الحالية ، فالأكثر أهمية هو تعاليمه فيما يتعلق بجوهر الله سبحانه ( ماهيته ) ( ٥٨ ) .



ويقال ان الخوض في فكرة « ماهية الله » سبحانه قد نداولها المتكلمون نقلا عن ابي حنيفة (\*) (٥٩) الذي ذهب الى أن احداً ما لا يمكن أن يعرف ماهية الله (٦٠) فالله يعرف ماهية نفسه بالمشاهدة ( بمشاهدة نفسه ) بينما لا نستطيع نحن معرفته الا بالدليل والبرهان والخبر ( الوحي ) (٦١) . ويرى ضرار أن الله سبحانه يخلق للمؤمنين حاسة سادسة يوم القيامة يرون بها ماهيته — أى ما هو ، ومن هنا فأننا لا نستطيع — فيما يرى ضرار أن نعرف صفات الله سبحانه الا بصيغتها السالبة ، فهو عالم أى غير جاهل ، وهو قادر أى غير عاجز (٦٢) . وهذا مهم لكونه اعترافاً بتصور العقل البشرى في محاولة معرفة ماهية الله سبحانه وفهمها . وضرار في موقفه هذا مناقض لمعتزلة بغداد ( الذين أتوا بعده ) لكن ربما كان لامكاره تأثير على الجبائى في مناهضته للثقة الزائدة في قدرات الانسان كما تجلت لدى معتزلة بغداد .

### ( ب ) النجاس

أفكار الحسين بن محمد النجار مشابهة جداً لأفكار ضرار ، وعلى

---

(\*) فيما يلى نص ما أورده الشهرستانى فى الملل والنحل ، ج ١ ، صص ٩٠ - ٩١ :

« أصحاب ضرار بن عمرو وحفص الفرد . اتفقا فى التعطيل ، وفى انهما قالا بالبارى تعالى عالم قادر ، على معنى أنه ليس بجاهل ولا عاجز ، وأثبتنا لله سبحانه مامية لا يعلمها الا هو ، وقالا : ان هذه المقالة محكية عن ابي حنيفة رحمه الله وجماعة من اصحابه . وأرادا بذلك ان يعلم نفسه شهادة ، لا بدليل ولا خبر . ونحن نعلمه بدليل وخبر . وأثبتنا حاسة سادسة للانسان يرى بها البارئ تعالى يوم الثواب فى الجنة . وقالا : افعال العباد مخلوقة للبارئ تعالى حقيقة ، والعبد مكتسبها حقيقة ؛ وجواز حصول فعل بين فاعلين ، وقالا يجوز أن يقلب الله تعالى الاعراض أجساما ، والاستطاعة والعجز بعض الجسم وهو جسم ولا محالة بتفى زمانين . وقالا : الحجة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الاجماع فقط ، فما ينقل عنه فى احكام الدين من طريق اخبار الاحاد فغير مقبول . ويحكى عن ضرار أنه كان ينكر حرف عبد الله بن مسعود ، وحرف ابي بن كعب ، ويقطع بأن الله تعالى لم ينزله . وقال فى المفكر قبل ورود السمع انه لا يجب عليه بعقله شيء حتى ياتيه الرسول فيأمره وينهاه ، ولا يجب على الله تعالى شيء بحكم العقل . وزعم ضرار أيضا أن الإمامة تصلح فى غير قريش ، حتى اذا اجتمع قريش ونبطى قدمنا النبطى ، ان هو اقل عددا ، وأضعف وسيلة قيمكتنا خلعه اذا خالف الشريعة . والمعتزلة وان جوزوا الإمامة فى غير قريش . الا انهم لا يجوزون تقديم النبطى على القرشى » .

أية حال ، فرغم تقسيم البغدادى ( فى الفرق بين الفرق ) والشهرستانى ( فى الملل والنحل ) ، فمن المؤكد أن الفجار كان أصغر من ضرار وربها كان تلميذا له (٦٣) وتشمل أنكاره العامة كما أوردها الأشعرى الكثير المهم لدراستنا الحالية :

« زعم الحسين بن محمد النجار وأصحابه وهم الحسينية أن :

— أعمال العباد مخلوقة لله وهم فاعلون لها .

— لا يكون فى ملك الله سبحانه الا ما يريد الله .

— وان الله — سبحانه — لم يزل مريدا أن يكون فى وقته ما علم أنه يكون فى وقته ، ومريداً الا يكون ما علم أنه لا يكون .

— وأن الاستطاعة لا يجوز أن تتقدم الفعل وأن العون من الله سبحانه يحدث فى حال الفعل مع الفعل ، وهو الاستطاعة .

— وان الاستطاعة الواحدة لا يفعل بها معلان .

— وان لكل فعل استطاعة تحدث معه اذا حدث ، وان الاستطاعة لا تبقى وأن فى وجودها وجود الفعل وفى عدمها عدم الفعل .

— وان استطاعة الايمان توفيق وتسدد وفضل ونعمة واحسان وهدى ، وان استطاعة الكفر ضلال وخذلان وبلاء وشر ، وانه جائز كون الطاعة فى حال المعصية التى هى تركها ، بالا تكون كانت المعصية التى هى تركها فى ذلك الوقت وبالا يكون كان الوقت وقتا للمعصية التى هى تركها .

— وان المؤمن مؤمن مهتد وفقه الله — سبحانه — وهده وان الكافر مخذول خذله الله وأضله وطبع على قلبه ولم يهده ولم ينظر اليه وخلق كفره ولم يصلحه ، ولو نظر اليه وأصلحه لكان صالحا .

— وانه جائز أن يؤلم الله الأطفال فى الآخرة ، وجائز أن يتفضل عليهم فلا يؤلمهم .

— وان الله سبحانه لو لطف بجميع الكافرين لآمنوا وهو قادر أن يفعل بهم من اللطاف ما لو فعله بهم لآمنوا ، وأن الله — سبحانه —

كلف الكفار ما لا يقدرُونَ عليه لتركهم له لا لعجز حل فيهم ولا لآفة نزلت بهم .

— وأن الانسان لا يفعل في غيره وأنه لا يفعل الأفعال الا في نفسه ،  
كنحو الحركات والسكون والارادات والعلوم والكفر والايمان ، وان :  
الانسان لا يفعل الا ما ولا ادراكا ولا رؤية ولا يفعل شيئا على طريق التولد .  
— وكان يزعم أن الله سبحانه لم يزل جوادا ، ينفى البخل عنه وأنه  
لم يزل متكلمًا بمعنى أنه لم يزل غير عاجز عن الكلام وأن كلام الله سبحانه  
محدث مخلوق .

— وكان يقول في النوحيد بقول المعتزلة الا في باب الارادة والوجود ،  
وكان يخالفهم في القدر ويقول بالإرجاء .

— وكان يزعم أنه جائز أن يحول الله — سبحانه — العيين الى  
القلب ويجعل في العيين قوة القلب فيرى الله سبحانه الانسان بعينه :  
أى يعلمه بها ، وكان ينكر الرؤية لله عز وجل بالابصار على غير هذا  
المعنى .

— وكان يقول أن الميت يموت بأجله وكذلك المقتول يقتل بأجله .

— وأن الله سبحانه وتعالى يرزق الحلال ويرزق الحرام ، وأن  
الرزق على ضربين : رزق غذاء ورزق ملك « (٦٤) » .

وهي مقولات في غالبها واضح ولا يتطلب الأمر سوى تعليقات  
موجزة . فقد أخذ التجار عن ضرار قوله بوصف الله سبحانه بصفات  
سلبية ( غير جاهل . . غير عاجز . . الخ ) (٦٥) ، وتحاشى تعريف ضرار  
للحاسة السادسة (٦٦) التي تمكن العيين من المعرفة لكنه ظل متشبكًا بعتيدة  
الماهية (٦٧) وقبل رأى ضرار في الكسب ( أو الاكتساب ) (٦٨) ويظهر  
أنه يركز على التفرقة بين معنى ( فعل ) الله ومعنى ( فعل )  
العباد (٦٩) .

وكثير من أفكاره متناقضة مع أفكار المعتزلة التي تناولناها في الفصل  
السابق ، ففكرة هيمنة الله سبحانه وسيطرته وفوقيته وجلاله هي الفكرة  
الغالبية وهي تغلب فكرة عدالته سبحانه والله سبحانه الهيمنة الكاملة

على مسيره الأحداث فليس من بتر في مقدوره أن يفعل شيئاً لم يردّه الله (٧٠) . وكون الانسان مؤمناً أو كافراً يعتمد على عون الله له أن كان مؤمناً وتخليه عنه أن كان كافراً (٧١) . ولو لطف الله بالكفار لآمنوا (٧٢) ولطف الله سبحانه وسخطه عاملان مؤثران وفاعلان وليس مرتبطين بفعل الانسان كما يقول المعتزلة ، لكن قول النجار بأن الله فرض على الكافرين ما لا يطيقون ، يبين رفضه لقول المعتزلة بارتباط الاستطاعة بالتكليف ، لكن النجار فرق بين الاستطاعة المادية ، والاستطاعة الاختيارية volitional power ( وربما كان النجار في تفرقته هذه أوضح من أبى الهذيل نفسه ) وأنكر أن يكون لفعل الانسان أى آثار « منولدة » فى الأشخاص الآخرين أو فى الأشياء (٧٣) . وهو يؤمن ايماناً مطلقاً بالجبر ( القضاء والقدر من الله سبحانه ) فى تفسير الأجل والرزق ولطف الله وسخطه . . . الخ (٧٤) وآمن بأنه لا يمكن أن نربط فعل الله سبحانه مع الأطفال ، بالمفاهيم البشرية عن الخطأ والصحة (٧٥) ، وليس بين أيدينا شيء عن أجاباته على اعتراضات المعتزلة بأنه ربط الشر بالله سبحانه .

والفقرات التى أوردناها من كتاب مقالات الاسلاميين عن أفكاره

والمعلقة بالاستطاعة تحمل أفكاراً شائعة وربما كانت علامة على بداية الاعتقاد السنّى ( اعتقاد أهل السنة والجماعة ) فى هذه الموضوعات (٧٦) . فالاستطاعة عند ضرار سابقة على الفعل ومصاحبة له لكن ربما لا يعنى هذا أنه أدرك الفرق المقصود ، أما النجار فقد قدم لنا فكرة جزئية جديدة عن الاستطاعة البشرية . انها استطاعة لعمل واحد ، وأن لكل عمل استطاعة خاصة به ومن هنا كانت سابقة للعمل ( أو الفعل ) ومصاحبة له ، وهى بطبيعة الحال من خلق الله سبحانه ، ومن هنا يمكن القول انه فرق بين الفعل المادى ( الفيزيقي ) والفعل الاختيارى . وفكرة أبى الهذيل عن « المراحل » أو « اللحظات » التى حاول من خلالها أن يسوى بين الفصل بين « الاختيار » و « الفعل المادى » من ناحية وفقاً لما يسبق زمنياً ( ما يأتى متقدماً زمنياً وما يأتى متأخراً زمنياً ) - قد تتفق مع هذه التجارب فالانسان يقضى وقتاً يزن فيه الأمور قبل الاختيار : من بين متغيرات عدة أو بدائل عدة . وعلى أية حال ، ففى غالب النشاط

البشرى تكون الموازنة بين البدائل قبل اتخاذ القرار أقل بكثير من أوجه النشاط البشرى التى لا تتطلب هذه الموازنة ، وعلى هذا منظريه النجار عن مصاحبة الاستطاعة للفعل Volation & Physical act هى الأقرب لحقيقة الأمور . وما يراه الغربيون وكأنه مفارق كبير لا يمكن تجاوزه بين النظرتين ( نظرة أن الاستطاعة مرتبطة بفعل واحد ، ونظرة أن الاستطاعة تكون على الفعل وعكسه ) تنير نقاشا يسيرا . فطريقته النظر للأمور مختلفة تماما ، والذي لا شك فيه أن النجار كان له طريقته فى وصف كيفية اختيار البشر من بين البدائل المتاحة ؛ لكنه لم يخبرنا ما هذه البدائل ولا كيفية الاختيار ومن هنا — على أية حال — يتسلل الضعف الى نظريته .

وليس من الضرورى هنا أن ندرس تفصيلا كيف أن نظريته الجديدة عن الاستطاعة البشرية قد أثرت فى أفكاره عن الجسد وأجزائه ( عن الجوهر والعرض التى تتبع فيها ضررا ) ( ٧٧ ) . أنه من الواضح أننا نتعامل مع مفكر فى الغاية من الأهمية أثر فى المعتزلة بمعارضته لوجهة نظرهم ، وكان رائداً فى دفاعه عن عقائد السنة بأساليب عقلية (\*) .

(\*) نفضل هنا إيراد ما ذكره الشهرستانى عن النجار .

« أصحاب الحسين بن محمد النجار وأكثر معتزلة الرأى وما حواليتها على مذهبه . وهم وإن اختلفوا أصنافا إلا أنهم لم يختلفوا فى المسائل التى عدناها أصولا . وهم : برغوثية وزعفرانية ومستدركة . ووافقوا المعتزلة فى نفى الصفات من العلم ، والقدرة ، والارادة ، والحياة ، والسمع ، والبصر : ووافقوا الصقالبة فى خلق الأعمال .

قال النجار : البارئ تعالى مريد لنفسه كما هو عالم لنفسه ، فالزم عموم التعلق ، بالتميز وقال . هو مريد الخير والشر ، والنفع والضرر ، وقال أيضا : معنى كونه مريدا أنه غير مستكره ولا مغلوب . وقال : هو خالق أعمال العباد ، خيرا وشرها ، حسنها وقبيحها ، والعبد مكتسب لها . وأثبت تأثيرا للقدرة الحادثة ، وسمى ذلك كسبا على حسب ما يثبت الأشعرى . ووافقه أيضا فى أن الاستطاعة مع الفعل . وأما فى مسألة الرؤية فانكر رؤية الله تعالى بالأبصار وأحالها ؛ غير أنه قال : يجوز أن يحول الله تعالى القوة التى فى القلب من المعرفة الى العين ، فيعرف الله تعالى بها فيكون ذلك رؤية ، وقال بحدوث الكلام لكنه انفرد عن المعتزلة بأشياء منها :

قوله أن كلام البارئ تعالى إذا قرئ فهو عرض ، وإذا كتب فهو جسم . ومن العجب أن الزعفرانية قالت كلام الله غيره ، وكل ما هو غيره فهو مخلوق ، ومع ذلك قالت : كل من قال أن القرآن مخلوق فهو كافر . ولعلهم أرادوا بذلك الاختلاف ، =

## ( ج ) برغوث

يتسيع القول بأن محمداً بن عيسى برغوث من اتباع النجار (٧٨) . وما وصلنا من روايات عن مناقشات برغوث مع المعتزلة فيما يتعلق بالاستطاعة البشرية يظهر أنه استمدّها من أفكار النجار (٧٩) واحدى أفكار برغوث المميزة هي أن المتولدات هي فعل الله تعالى بإيجاب الطبع ، بمعنى أن الله تعالى طبع الحجر طبعاً أن يذهب إذا دفعه أحد ، وبعبارة أخرى جعل الله سبحانه من الضروري أن يندفع الحجر إذا دفعه دافع (٨٠) أما النجار فلم يفكر إلا أن الإنسان لا ينتج ( لا يفعل ) أى أثر في أى شخص آخر أو أى شيء ، وقد وافقه برغوث على هذا لكنه طور فكره وعزا الأثر الحادث إلى الله سبحانه لكن هذا — على أية حال — لم يكن عزواً مباشراً وإنما غير مباشر ، أى من خلال فكرة أن الله سبحانه هو خالق طبائع الأشياء ، وفكرة الفعل المتولد أو الأثر الناتج بفعل طبائع الأشياء هي بلا شك من أفكار معين (٨١) ، لكن — على عكس معين — يقال إن هذه الآثار ( أو الأعمال المتولدة ) هي من فعل الله سبحانه وليس من الشيء ( السبب لها ) . وفكرة برغوث على أية حال لم تلق تأييداً كبيراً . فهذه الفكرة من الناحية الاسمية تحافظ على فكرة عظمة الله سبحانه وسموه وهيمته المطلقة على الأحداث خاصة ما يحدث للإنسان ( فالنجار مثلاً أنكر إمكانية أن يؤثر شخص بأفعاله في شخص آخر ) لكن هذه الهيمنة الالهية ليست من لحظة إلى لحظة ؛ لأن الله سبحانه ترك طبائع الأشياء كما أرادها تفعل فعلها وفقاً للقانون الذى وضعه

« والا فالتناقض ظاهر . والستدركة منهم زعموا أن كلامه غيره ، وهو مخلوق لكن النبى ﷺ قال : « كلام الله غير مخلوق » والسلف عن آخرهم أجمعوا على هذه العبارة ، فوافقتهم ، وحملنا قولهم غير مخلوق ، أى على هذا الترتيب والنظم من الحروف والاصوات ، بل هو مخلوق على غير هذه الحروف يعينها ، وهذه حكاية عنها . وحكى الكعبى عن النجار أنه قال : البارئ تعالى بكل مكان ذاتاً ، ووجوداً لا معنى العلم والقدرة ، والزّمة محالات على ذلك . »

وقال فى الفكر قبل ورود السمع مثل ما قالت المعتزلة انه يجب عليه تحصيل المعرفة بالنظر والاستدلال .

وقال فى الايمان انه عبارة عن التصديق . ومن ارتكب كبيرة ومات عليها من غير توبة عوقب على ذلك ، ويجب أن يخرج من النار ، فليس من العدل النسوية بينه وبين الكفار فى الخلود .

ومحمد بن عيسى الملقب ببرغوث ، ويسر بن عياث المريسى ، والحسين النجار متقاربين المذهب ، وكلهم اثبتوا كونه تعالى مريداً لم يزل لكل ما علم أنه سيحدث من خير وشر وإيمان وكفر ، وطاعة ومعصية ، وعامة المعتزلة يابون ذلك ، .  
ص ٨٩ .

( لطبائعها التي طبعها عليها ) ومن هنا يمكن القول انه سبحانه قد أعطى للإنسان والجماد ( والحيوان ) نوعا من الحركة الذاتية ( أو الحكم الذاتي ) .

وعلى هذا ، فإن برغونا كان على قدر كبير من الاعتقاد في قدرة الله وهيئته ( وهو في هذا أكثر من المعتزلة ) لكنه لم يكن قادرا على موازنة فكرته هذه مع أفكاره الأخرى ، وقد سار الى نهاية الشوط في التفرقة بين الله والإنسان ، فرفض أن تستخدم الالفاظ التي بصف الإنسان بها نفسه في وصف الله سبحانه ، فرفض أن يقال أن الله ( فاعل ) على سبيل المثال لأن هذا اللفظ يطلق على الإنسان (٨٢) وقد رد عليه معارضوه بأن الله سبحانه نسب الخلق الى الإنسان في القرآن الكريم (٨٣) ( انما تعبدون من دون الله اوتانا وتخلقون إفا . . . ) سورة العنكبوت (٢٩) / الآية ١٧ وعلى هذا ، فقد انهار الجسر الذي أراد أن يقيمه بين الله سبحانه وخلقته وقد ذكر البغدادي أن برغوثا رفض أن يطلق على الإنسان لفظ ( فاعل ) وهذا نص ما قاله البغدادي : « البرغوثية . . اتباع محمد بن عيسى الملقب ببرغوث كان على مذهب النحر في أكثر مذاهبه وخالفه في سببه المكسب فاعلا فامتنع منه . . وخالفه أيضا في المتولدات فزعم أنها بفعل الله تعالى بايجاب الطبع . على معنى أن الله تعالى دلبع الحجر طبعاً بذهب اذا وقع . . وقال النجار في المتولدات بمثل قول أصحابنا فيها أنها من فعل الله تعالى باختيار لا من طبع الجسم الذي سموه مولدا . . » (٨٤) \* .

واعتقد برغوث أن الله سبحانه لم يلجئ ( بجبر ) انسانا على الايمان أو الكفر . . ذلك لأن الإنسان مأمور بالايمان ومأمور بتجنب الكفر وأن يكون ذلك طوعا فاذا ما آمن أو كفر كرها ( ضد ارادته ) يكون بذلك غير منفذ لأوامر الله (٨٥) وبعبارة أخرى فإن كون الله سبحانه قد أمر ، فهذا يعنى انبثاقاً « استطاعة » للطاعة وقدرة عليها في الإنسان الذي وجه الله سبحانه وأمره له . اتنا نلاحظ هنا نوعا من التفسير الذاتي autonomy يشير اليه برغوث بإشارته الى أن فكرة طبيعة الفعل

لا بد أن نتطرق من الإنسان نفسه بمعنى من المعانى . ولم يرد أن برغوثا قد انتقد فكرة استأذه النجار التى مؤداها أن لدى الله سبحانه وتعالى لطفاً لو أفاض بشيء منه على الكافرين لآمنوا . ومن هنا يمكننا أن نستنتج أن فكرة لطف الله كان ينظر إليها كشيء مختلف عن الجبر .

وقد ذهب برغوث أبعد مما ذهب إليه النجار فى محاولة التوفيق بين فكرة عظمة الله وقدرته المطلقة من ناحية وفكرة وجود الشر فى العالم . وهنا يبدو أنه استخدم مرة أخرى أفكاراً استقأها من معبر (٨٦) .

لقد ميز برغوث بين « استطاعة الهيمنة على الشر » وبين « فعل الشر » ، وكان من السهل تبين أن الله سبحانه بعلمه بشر لا يعنى أنه سبحانه هو نفسه موضوع الشر وإنما الإنسان (٨٧) .

لقد قدم برغوث نفسه لنا فى صورة رجل حاول أن يزاوج بين مجموعتين متباعدتين من الأفكار ، لكنه لم يحرز تقدماً كبيراً فى محاولته تلك ، كما أن الأفكار الميتافيزيقية التى استقأها من معبر كانت غير متناسئة مع أفكار الدين الإسلامى إلى حد كبير (٨٨) .

#### ( د ) مصطلح « اهل الاثبات »

أشار الأشعرى فى كتابه مقالات الإسلاميين أكثر من عشرين مرة لجماعة غير واضحة أطلق عليها أهل الاثبات أو المثبتة (٨٩) وبالتأمل فى إشاراته هذه يتضح لنا أنه يقصد بأهل الاثبات الذين يثبتون أن القدر خيره وشره من الله سبحانه (٩٠) ، وتشير الروايات إلى اعتقادهم وجهات نظر أخرى إلى جانب إيمانهم بالقدر، بمفهومه السابق وإثباتهم له ، وأهل الاثبات يختلفون أحياناً فى بعض التفاصيل (٩١) . وعلى هذا فلا بد أن الأشعرى قد استخدم المصطلح ليشير به إلى مذهب كلامى محدد أو حتى عدة مذاهب .

والفحص الدقيق للبادة المتوفرة لدينا يمكننا من استحضار بعض المنتمين لهذه المجموعة ( الفرقة ) رغم أن الأشعرى لا يسعفنا كثيراً كعادته ، وعلى أية حال فالأشعرى يجعل ضراراً من أهل الاثبات كما



استخلصنا من عبارته « وهذا رأى أهل الاثبات ما عدا ضراراً » (٩٢) .  
والإشارة الأخرى الوحيدة لأحد أفراد هذه الجماعة ( الفرقة ) هو  
الكوشانى(٩٣) وإذا كان المقصود بهذا الشخص هو أحمد بن سلم الكوشانى  
الذى هو أحد تلاميذ النجار ؛ فيمكننا القول إذن أن النجار هو أيضاً من  
أهل الاثبات (٩٤) . وأخيراً فما دام من الواضح أن هناك صلة قوية  
بين محمد بن حرب ، والنجار فنقول الأشعرى في عبارته التى تشير الى  
أن فكرة بعينها هى فكرة محمد بن حرب وكثير من أهل الاثبات ، يعنى أنه  
من أهل الاثبات بلا شك (٩٥) .

ودراسة الأفكار نفسها بصرف النظر عن متابعتنا للأفراد المنتهين  
لأهل الاثبات ، تؤكد لنا ما توصلنا اليه آنفاً ، فكثير من الأفكار عن  
الخنم والهداية والاضلال وغيرها هى نفسها أفكار النجار ، وعزو إيمان  
الإنسان أو كفره لفعل الله سبحانه (٩٦) فكل أهل الاثبات فيها عدا  
ضراراً ، يقال أنهم يعتقدون أنه لا فعل للشخص فى أى كيان آخر غير  
ذاته (٩٧) وتلك فكرة النجار ، وهو أيضاً يرى أن صفات الله سبحانه  
لا يمكن التعبير عنها إلا سلباً : عالم بمعنى غير جاهل ، وقادر بمعنى  
غير عاجز .. الخ كما يرى ذلك عموم المثبتة (٩٨) وأكثر من هذا فحتى  
إذا لم نقبل فكرة التطابق بين أفكار محمد بن حرب وبرغوث ؛ فثمة دلائل  
على أن برغوثاً كان واحداً من أهل الاثبات . كما أن أفكاره عن الأعمال  
المتولدة generated effects قريبة تماماً من أفكار محمد بن حرب  
وكثيرين من أهل الاثبات (٩٩) ، كما أن أفكاره الخاصة تتجلى فى النص  
على أن معظم أهل الاثبات يعتقدون أن الله سبحانه لا يجبر أحداً على  
إيمان يصبح به — أى بهذا الجبر — مؤمناً ، وقولهم أنه رغم قدرة الله  
سبحانه وهيئته على الشر الذى يمارسه البشر إلا أنه سبحانه ليس  
فاعلاً للشر ( ليس شريكاً ) (١٠٠) .

وهكذا يتضح لنا بعض دلالات مصطلح « أهل الاثبات » لقد كان ضرار  
واحداً من أعضائها البارزين لكن النجار كان أكثر التصاقاً بها وانتمى اليها  
تلاميذه مثل برغوث والكوشانى ، كما يبدو أيضاً أن جماعة من الخوارج

تحلقوا حول محمد بن حرب ( إذا كان المقصود به شخصا آخر غير برغوث ) ويحيى بن أبى كامل ، ورغم هذا الضوء الذى ألقناه على جماعة أهل الانبأت يبقى الكثير مما هو غامض . لماذا لم يرد هذا المصطلح الا عند الأشعرى ؟ ماذا حدث لهذه الفرقة فى الفترة بين أبام برغوث والنجار فى بداية القرن الثالث للهجرة وفترة شبساب الأشعرى فى النهاية ( ١٠١ ) .

### ( هـ ) تقويم أهمل الانبئات

من الممكن الآن ان نكون نوعاً من التقويم لأهل الانبئات بشكل عام . من الواضح انهم كانوا ذوى أهمية فائقة كخصوم كانوا قادرين على مواجهة المعتزلة منطلقين من منطلقاتهم نفسها ، خاصة وإنهم كانوا فى فترة باكراً نسبياً ( فى القرن الثانى للهجرة وبداية الثالث ) ، فالندقيق فى الموضوعات التى تعرض لها المعتزلة ستوضح لنا أن كثيراً منها كان هو نفسه ما تعرض له أهل الانبأت ، مع أننا لم نناقش فى هذا الفصل الموضوعات نفسها التى تعرضنا لها فى الفصل السابق الذى تعرضنا فيه للمعتزلة وفكرهم .

والجدير بالملاحظة أيضاً ان القوة الموجهة لأهل الانبأت كانت هى التوجهات القرآنية الحقة ، ولم تكن منبثقة من فكره الجبر بمفهومها الجاهلى السابق على الاسلام . لقد كانوا يعتقدون — بشكل واضح — بتسدره الله سبحانه وعظمته وهيمته ، وقد ركز النجار على أن الله مهيم على كل شئ ومضطلع بكل شئ ، ولا شئ يكون الا بإرادته ، وأهل الانبأت بشكل عام يعتقدون أن لا مقدور الا والله عليه قدرة ( ١٠٢ ) . وبينما كان المعتزلة يعتقدون فى ( استطاعة ) الانسان أن يوجه الحوادث « بعزل عن الله سبحانه » بل « ويدون علمه » ، فإن أهل الانبأت أكدوا بشدة على أن الانسان قادر على فعل كل شئ شريطة أن يكون قد سبق فى علم الله سبحانه أنه — أى هذا الشئ — سيكون ، وأنه سبحانه ( بريده ) ( ويشاؤه ) ( ١٠٣ ) وقد أكرر النجار وغيره استطاعة الانسان أن يؤثر فى شخص ما ( أو شئ ما ) لا لشئ الا لأن ذلك فى اعتقادهم يخالف فكرة تسدره

الله وهيمنه (١٠٤) . وادا كان كل ما فعله البشر لا ينم الا وفقا لارادة الله سبحانه او على الأقل بادنه ، فمن الضروري أن ننكر أن البشر يمكنهم أحداث تأبير في غيرهم بشرًا أو أشياء ، منه امتناع ديني مسغلغل مؤداه أن الله رقيب دائم على أفعال المؤمن ( والعباد عامة ) .

والاعتقاد في هيمنة الله وقدرته ، يؤدي بالضرورة الى الاعتقاد بأن الايمان والكفر كليهما — الى حد كبير — يمان باراده الله ، وهذه المكرة هي الى صبغت أفكار أهل الابات عن الهداية وما ينصل بها من أمكار ( أى هداية الله للعباد ) (١٠٥) وهم على عكس المعتزلة الذين يرون أن الله يعامل عباده على قدم المساواه وينيح لهم — بعدله — فرصاً مساوية، بل انهم — أى أهل الابات مستعدون للقبول بأن الله — أساساً — هو المسئول عن جعل هذا كافرا وذاك مؤمنا ، وهم يعتقدون أن الله سبحانه نادر على خلق الايمان والكفر ، والطاعة والمعصية التى بهوجبها يصبح هؤلاء مؤمنين وهؤلاء كافرا وهؤلاء على طاعة وهؤلاء على معصية (١٠٦) .

وفي الوقت نفسه ، نجدهم واصحين فيما ينعلق بالطبيعة المتفرده للنشاط الاختيارى البشرى ، فالله سبحانه لم يجبر أحدا على الكفر أو الايمان ولم يجبر أحدا على أن يتصرف بعدالة أو بظلم (١٠٧) فرعم أن الله قد خلق الايمان فانه لا يكون ايمانا حقا الا اذا اعتنقه شخص ما ، فيصبح الايمان هو ايمانه هو أو بتعبير آخر اذا اكتسبه الشخص ( المؤمن ) ، وربما فضلوا الحديث عن لطف الله ، وفكرة الاكتساب هذه كامنة في عقولهم ، فبالعمل ( أو الاكتساب ) ولطف الله يصبح الفرد مؤمنا « (١٠٨) وهم يفضلون ذلك على القول بأن الله جعل فلانا مؤمنا أى أجبره على الايمان . انهم يرمصون هذه الصيغة الأخيرة ويفضلون الاولى ، وهم يفرقون بين ما يفعله الانسان جبرا وما يفعله اختيارا ويطلقون على هذا الفعل الأخير اكتسابا .

وعندما نلقى نظرة عامة على هذه الحركة ، يمكننا أن نرى بعض الجهود التى بذلت لحل مسكلة السر . فييسدو أنهم اعتقدوا أن الله سبحانه هو محدث الالم physical evil ، والعقاب بادخال جهنم كمال على ذلك ، وهو سبحانه قادر على فعل ( ما هو أصلح ) مما فعله (١٠٩)

لكن غالب أهل الإثبات ينكرون أنه سبحانه فاعل الشر المتمثل في عدم العدالة أو فاعل الشر المتمثل في الانحراف الخلقى ، لا يمكن قبول هذا ، كما لا يمكن بأية حال من الأحوال وصفه سبحانه بأنه شرير أو ظالم . وربما كانت الروايات التي تعزو إلى جانب منهم القول بأن الله سبحانه قادر على ( إجبار ) الإنسان على فعل الشر بمعنى العمل المنافي للأخلاق ، وبالتالي فلا شر ( بهذا المعنى ) إلا والله فاعله — ربما كانت هذه الفكرة ناتجة عن سوء فهم لوجهة نظر ضرار القائلة بأن لكل فعل فاعلين ( الله والإنسان ) ( ١١٠ ) .

وبتعبير آخر ، فإن إيمانهم بقدرة الله المطلقة أدت بهم إلى هذا النوع من التفكير رغم إيمانهم المطلق بأن الله عادل ورحمن ورحيم لا يمكن أن يقترب ظلماً ولا أثماً وأنهم جميعاً عبيده .

والمقالة التي خلص إليها برغوث وآخرون والتي مؤداها أن الله سبحانه « لا يفعل الشر » لكن له « الهيمنة عليه » ، تعنى أنه لا يجب نسبة الأشياء إلى الله على النحو نفسه الذي ننسبها به إلى البشر ، لكن هذا لا يمنع من إيمانهم بقصور العقل البشرى عن فهم طبيعة فعل الله سبحانه ، بل وطبيعته ( ذاته ) هو سبحانه ، فهو سبحانه معلوم لذاته ( هو معلوم لنفسه ) لكن البشر لا يدركون ماهيته وسيظلون كذلك حتى قيام الساعة ، وعند تناولهم صفات الله سبحانه أخذوا بالصفات السالبة ، فمعنى كونه عالمًا ( غير جاهل ) .. وهكذا .

وإذا كانت هذه هي أفكار أهل الإثبات فهم من جوانب عديدة يقولون بأفكار أهل السنة ، وسيوضح من الفصل التالى — على أية حال — أنهم أقرب إلى مدرسة أبى حنيفة منهم للأشعرى ( ١١١ ) .

## هـ — هشام بن الحكم

ومن بين المتكلمين البارزين الذين عارضوا المعتزلة ، وآمنوا بالقضاء والقدر خيره وشره من الله سبحانه — هشام بن الحكم الذى خاض فى كل الموضوعات التى ناقشها المعتزلة كما أوردت كتب الفرق خاصة مقالات

الاسلاميين للأشعرى ، وهشام من الرافضة ( الامامية ) وهم فرقة شيعية وقد ظهر معظم نشاطه في الكوفة ، وقد تحدث معه أبو الهذيل ومن خلال حديث أبي الهذيل عنه يتضح أن هشاما كان أكبر في السن قليلا من أبي الهذيل (١١٢) .

والفقرات التالية من كتاب مقالات الاسلاميين عن هشام (١١٣) ذات صلة بموضوع بحثنا :

« واختلفت الرافضة في أعمال العباد : هل هي مخلوقة ؟ وهم ثلاث فرق فالفرقة الأولى منهم ، وهو هشام بن الحكم : يزعمون أن أعمال العباد مخلوقة لله ، وحكى جعفر بن حرب عن هشام بن الحكم انه كان يقول : ان أعمال الإنسان اختيار له من وجه ، واضطرار من وجه : اختيار من جهة أنه إرادها واكتسبها ، واضطرار من جهة أنها لا تكون منه الا عند حدوث السبب المهيح عليها » (\*) .

« والاستطاعة عند أصحاب هشام بن الحكم خمسة أشياء : الصحة وتخلية الشئوق Freedom of Circumstances والمدة في الوقت ، والآلة التي بها يكون الفعل ، كاليد التي يكون بها اللطم والفأس التي تكون بها النجارة والابرة التي تكون بها الخياطة وما أشبه ذلك من الآلات ، والسبب الوارد المهيح الذي من أجله يكون الفعل ، فإذا اجتمعت هذه الأشياء كان الفعل واقعا فمن الاستطاعة ما هو قبل الفعل موجود ، ومنها ما لا يوجد الا في حال الفعل ، وهو السبب ، وزعم أن الفعل لا يكون الا بالسبب الحادث فإذا وجد ذلك السبب وأحدثه الله كان الفعل لا محالة ، وان الموجب للفعل هو السبب ، وما سوى ذلك من الاستطاعة لا يوجب . . » (\*\*) .

تلك رواية من خط فكري يختلف اخلافا جوهريا مع خط ضرار وان اتفق معه في بعض الأمور كاستخدام فكرة ( الكسب ) أو ( الاكتساب ) بمعناها الاصطلاحي . وعلى أية حال ، فمن المحال في ضوء المادة المتاحة لنا أن نجزم الى أي مدى تأثر كل من هشام وضرار بالآخر ، بل حتى

(\*) من ١١٢ - ١١٤ ، ١١٦ من الطبعة التي بين أيدينا .

(\*\*) من ١١٦ من طبعة مقالات الاسلاميين تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد .

لا نستطيع الجزم بأن هنيئاً نفسه قد استخدم لفظ ( الاكتساب ) ، بل الأقرب أنه استخدم لفظي ( الاحبار ) و ( الاضطراب ) للتعبير عن فكره .

وفكره العامه تنحو الى أن النشاط البشرى هو نتيجة سلسله من الاسباب ( العلل ) ، وأن اختيار الانسان هو حلقة فى هذه السلسلة .

ولا يبدو أن وجهات نظر هسام فى هذا الصدد وجدت مؤيدين كثيرين ( ربما لأنها كانت ذات أبعاد طبيعیه naturalistic أعمق مما نسوعلها العقلية الدينيه للمسلمين ) ، لكن اهتمامه بتحليل النشاط البشرى ربما أرب بشكل غير مبائر فى المناقشات الى دارت بين المعزلة (١١٤) . وعلى أية حال ، فالهم هو أنه حاول صياغة نظرية كان لها مكانها عند الحديث عن مبدأ « المسئولية البشرية » ومبدأ « الهيئة الالهية المطلقة » على سواء .

والنظر الى وجهات نظر بعض الرامعه الآخرىن موضح لنا أن هنيئاً ربما كان أقرب الى أهل القدر ( المعزله ) منه الى القائلين بأن الله « هو خالق أفعال العباد » ، نحن نرى أن جماعة من هؤلاء الرافضة يرون أن الله سبحانه « يعلم ما سيكون قبل أن يكون الا ما يتعلق بفعل الإنسان ، فهو سبحانه يعلمه — أى الفعل — بعد وجوده ( أى بعد أن يكون قد حرج الى حيز التنفيذ ) ؛ ذلك أنه سبحانه اذا علم مسبقاً من سريكب المعصية لكان عليه سبحانه أن ( يحول ) بينه وبين معصيته (١١٥) » .

والآن ، فقد وجدنا عبارة مشابهة لدى واحد من معزلة بغداد الباكرىن وهو أبو موسى المردار (١١٦) الذى ينسب اليه قول « أن الله أراد معاصى العباد بمعنى أنه خلئ بينهم وبينها ، وكان أبو موسى بقول : خلق الشئ غيره والخلق مخلوق ، لا بخلق » (\*) ومن الفعل ( خلئ ) أى المصدر ( التخلية ) وهى المصطلح الذى استخدمه هشام بن الحكم

(\*) من ٢٦٧ من طبعة المقالات المسار اليها فى حاشية سابقة .

لوصف لحظة الفعل البشرى الى « يخلى الله سبحانه بين العبد وما فعل » (١١٧) . وربما كانت النخلة هي أقرب الكلمات العربية من حيث الأصل اللغوى الى ( الحرية freedom ) . ومن هنا يمكن القول ان هتسما عندما جعل من شروط الاستطاعة بخله النسئون ، فانه يكون بذلك قد وضع في عقله فكرة استقلال الانسان في حال قيامه بالفعل البشرى عن الله سبحانه ، وهو بهذا ينفق مع المعتزلة .

وفيما يتعلق بوجهات نظر هتسام عن علم الله سبحانه فانها تنسبر الى اثفاته مع القدره ( المعتزله ) ووفقا لما ذكره الأشعرى فان القدره يقولون بان الله سبحانه ( لا يعلم الشئ قبل أن يكون ) وأن السببيه وهم فرع من المعتزلة يرون الرأى نفسه % مع انساره خاصة أو تركيز خاص على الفعل البشرى (١١٨) . وغالب الرافضه يعقدون أيضا أن الله سبحانه لا يعلم ما سيكون حتى يكون (١١٩) ويرى هتسام انه اذا كان الله عالما بما سيفعله الانسان ، لم يكن هناك أى مجال للاختبار أو المحنة أو الاختبار test (١٢٠) . وفيما يتعلق بهذه النقطة ، فان الرافضة كانوا اقرب لمؤيدى المعتزلة منهم لمعارضيههم . لكن بعضهم كان يقول انه « لا يكون الفعل الا أن يتشاء الله » ، وذهب عدد كبير منهم الى اخاد موقف وسط بين الجبر والاختبار (١٢١) وبشكل عام غفى نقاط بعينها يبدو أن منكلى الرافضة محسوبون من بين المدافعين عن القدر حره وشره من الله سبحانه .

## ٦ - وصية أبى حنيفة

قد نهلاً فراغاً كبيراً في معلوماتنا عن المتكلمين السنة في فجر الاسلام اذا وضعنا في اعتبارنا « وصية أبى حنيفة » ، التى نسبت الى أبى حنفة أو مجموعة ممن ينبعون مذهبه (١٢٢) ولسوء الحظ ، فاننى قد فسلت في سد هذه الثغرة لندرة المعلومات المتاحة رغم ظنى أنه بإمكانى أن أقدم اشارات أكبر دقة من تلك التى قدمها فنسنك Wensinck الذى لم يحساول التميز بين الفرق المختلفة التى قد ندعى جميعها أنها من أهل السنة أو على الأقل انهم كانوا من أهل السنة الذين أنوا في وقت

لاحق ، ويميلون الى الحديث عن ( مجتمعات اسلامية ) متناسق ، او جماعة Community اسلامية متسقة (١٢٣) . واغفال فنسنتك لهذا جعل بعض استنتاجاته غير صحيح ، فعلى سبيل المثال ، عندما ذكر ان مقالات الوصية لم يرد بها مصطلح الكسب ، يكون قد أغفل إمكان وجود هذه الكلمة بالفعل بمعناها الاصطلاحي وأنه مستخدم بالفعل او حتى احتمال ان يكون محررو وصية أبي حنيفة قد تحاشوه (١٢٤) .

والمقالات الخمس الاولى في الوصية التي تتناول الايمان ، يستشف منها انها قريبة جداً من وجهات نظر المرجئة . ويبدو أن المرجئة كانوا أول من جعل ( الايمان ) قضية مطروحة للمناقشة . والمقالة الرابعة تتناول وضع من « أخطأ » او من « عصى » من الصحابة وتذهب الى أنهم جميعاً مؤمنون وليسوا كفاراً ، وهذه هي عقيدة المرجئة ، والمقالة النانية تنكر أن الايمان يزيد أو ينقص اعتماداً على استحالة أن يكون الشخص مؤمناً وكافراً في الوقت نفسه وهذا قريب من قول المرجئة أنه لا يوجد في الكافر أى قدر من الايمان (\*) .

وعلى أية حال ، ففى الوقت نفسه نجد نقاطاً تفصيلية قليلة يختلف فيها كتاب وصية أبي حنيفة مع المرجئة فمعظم المرجئة يعتقدون أن الايمان يزيد وينقص .

وتؤكد المقالة ١٥ أن الاستطاعة مصاحبة للفعل ، وهذا يشير الى تقارب مع وجهات نظر النجار . ويشكل عام فهذا يشير الى أن مؤلف الوصية قد أخذ فكرته من النجار وليس العكس ، فالفرض الأخير مستحيل لأنه يستلزم أن يكون كتاب الوصية قد ظهر في تاريخ أسبق مما ظهر فيه . ومما يؤكد ما ذهبنا اليه من أن كاتب ( وصية أبي حنيفة ) هو الذى تأثر بالنجار هو أن هذا الأخير كان يعد من المرجئة لكن الغريب عدم ذكر فكرة الكسب أو الاكتساب في كتاب الوصية (١٢٨) .

وثمة اشارات لمعارضة واضحة لفكر الجهمية ، كالتأكيد على عدم خلق القرآن ، والتأكيد على أن عذاب القبر حقيقة ، وانكار أن الجنة والنار تفنيان (١٢٩) . وكانت أفكار أبي الهذيل مشابهة لأفكار الجهمية

(\*) خلل في حواشى الطبعة التي بين أيدينا .



في هذه النقطة الأخيرة ( فناء الجنة والنار ) ، وبصرف النظر عن هذه النقطة فليس هناك شيء — حقيقة — في الوصية يوضح أن كاتب الكتاب قد وضع المعتزلة — خاصة — في اعتباره ، وربما كان هذا راجعاً إلى كون مؤلف الوصية قد كتبها قبل أن يسطع نجم المعتزلة .

وتتطابق وجهة نظر كاتب ( أو كتاب ) الوصية مع عقيدة أحمد بن حنبل في أن القرآن الكريم غير مخلوق « وإنما كلام الله » ، وفيما يتعلق بالأمطار عند السفر في نهار رمضان ، فهو متفق مع أحمد بن حنبل والظاهرية ، إلا أن آراءه لا تتطابق معهم ( أحمد بن حنبل والظاهرية ) في أمور أخرى كما لا تتطابق بها مع المذاهب السنية الأخرى ( ١٣٠ ) . وهو يميل مع اتجاه الظاهرية العارم في جعل ( أي شيء ) أما لازماً ( فرض ) وأما محرماً Obligatory or forbidden ( ١٣١ ) .

وتتناول مقاله ٢٤ موضوع مقابلة الله سبحانه لأهل الجنة ( بدون كيف ولا نشيبيه ولا وصف ) بطريقه تجعله أقرب إلى مالك بن أنس منه إلى أحمد بن حنبل ( ١٣٢ ) .

ومن ناحية أخرى ، فهو لم يقتصر في أدلته على القرآن والسنة كما يفعل المنشددون من أتباع أحمد بن حنبل إلا أن كثيراً من البراهين الموجزة الواردة في الوصية هي في الحقيقة قائمة على تساؤلات من القرآن الكريم وأحاديث الرسول ( ﷺ ) ، وإن كان هذا لم يمنع من استخدامه للبراهين العقلية ، فمثلاً أثبت عدم تغير طبيعة الإيمان بالقول أنه لا يمكن أن يكون فرد ما مؤمناً وكافراً في الوقت نفسه ، كما استخدم براهين غير مباشرة لإثبات استواء الله سبحانه على العرش دون ضرورة ( ١٣٢ ) .

على أية حال ، فأننا في الوقت نفسه لا نرى أثراً لاستخدامه مبدأ الإيمان كبرهان على فكرة سأتها ، بينما احتلت فكرة الإجماع أهمية واضحة عند أتباع المذهب الشافعي .

من كل هذا يمكننا أن نخلص ببعض الأمور عن مؤلف كتاب وصية أبي حنيفة ، فهو حنفى المذهب كما هو واضح من العنوان ، وهو يميل

بعض الشيء لأحمد بن حنبل ؛ ولكنه أيضاً أكبر ميلاً لعلم الكلام . وربما كان مؤلف هذا الكتاب هو يلميد حنفي لمحمد بن الحسن التميمي الذي عاش في منزه أحمد بن حنبل ( المتوفى ٢٤١ هـ / ٨٥٥ م ) بقربها ( ١٣٤ ) .

ومؤلف كتاب الوصية بصرف النظر عن اسمه هو من ناومين بالقضاء والقدر خبره وشهره من الله Divine Qadar وإن الله سبحانه هو خالق أفعال العباد ( ١٣٥ ) . وحديثه عن أمر الله سبحانه القلم أن يكتب يذكّرنا بالأحاديث النبوية عن أن الله سبحانه قد أمر بسجّل كل ما سيحدث منذ البدء وحتى يوم القيامة ( ١٣٦ ) وقد شرح فنسنتك هذه المقالة على هذا النحو أي ربط ما ورد بها بالأحاديث النبوية المتعلقة بهذا الموضوع ، لكن الآية الكريمة التي جرى الاستشهاد بها بنيد نسجيل ما فعله الإنسان معاً ( لا ما سوف يفعله ) أي أن السجّل يتم بعد أن يجري الفعل وليس قبله ، وبالتالي فليس مهمة جبر ، والعبارة العربية ( ما هو كائن ) التي ترجمها فنسنتك إلى الانجليزية What Shall happen ( ما سيحدث ) تعبر ترجمة خاطئة والصحيح أن نكون what's happening and go on writing والسجّل أو الكتابة يتم أدن وعند حدوث الفعل أو بعده أو أثناءه كما أن مؤلف الوصية اجتزأ الآية ليبرهن بها على الجبر . وتسيطر فكره التوحيد على الكتاب ، ومن ثم فهو يحاول الربط بين فكرة التوحيد وفكره الجبر ( القضاء والقدر حيره وشهره من الله ) وفي آخر المقالة السابعة يتناول اللوح المحفوظ ، باعتبار أنه قد تم تسجيل كل أفعال البشر فيه ( قبل حدوثها ) ( ١٣٧ ) .

وفي المقالة السابعة أيضاً يهير بين أمر الله ورضاه . . . . . من ناحية ومشيئة الله وقضائه وتخليقه وعلمه . . من ناحية أخرى . فالمعاصي والطاعة تنتمي إلى المجموعة الأخيرة ( مشيئة الله وقضائه ) ، أما أعمال الطاعة فهي وحدها تنتمي للمجموعة الأولى ( أمر محبة رضا . . . الخ ) ( ١٣٨ ) .

## ملاحظة أخيرة

ربما كان من النتائج الرئيسية لهذا الفصل نوضح تعدد جوانب الحياة العقلية في العالم الاسلامي في القرنين الثاني والثالث للهجرة بصرف النظر عن حركة المعتزلة التي سلطت عليها أضواء كافية ، ومن الغريب أن كثيرين من العلماء ظلوا غير واعين بالصراع بين الاتجاهات التوحيدية من ناحية والاتجاهات الجبرية Fatalism من ناحية أخرى . وقد تعرضنا لجوانب معينة بدون تعمق لعدم صلتها بموضوعنا صلة وثيقة خاصة موضوع الاختلاف بين المذاهب السنية . ويوضح هذا الفصل أن هناك تمهيدا كافيا لكتابات الأشعري وجهوده بعد ذلك ، وفي هذا النطاق نعتبر اسهامات أهل الإبيات على درجة عالية من الأهمية .

الملاحظة ( ١ ) : محمد بن حبيب السمراني يبدو لي أنه هو نفسه برغوث الذي يسمى أيضا محمد بن عيسى السمراني ( تكتب بالسين ) ونسار إليه أيضاً محمد بن حرب الصمراني ( تكتب بالصاد ) كما في المقالات للأشعري ( ص ٣٨٣ ) ، وقد أدرجه التهرستاني ( في الملل ص ١٠٣ ) والأشعري ( في المقالات ص ١٢٠ ) ضمن المنكلمين من الخوارج . وذكره الأشعري مع أهل الإبيات ( المقالات ، ٣٩٣ ) في معرض حديثه عن الأفعال المنولدة حيث كانت أفكاره في هذا الصدد هي أفكار برغوث ، وأخيراً نفى فترة طويلة ( مقالات الاسلاميين ١٠٧ ، ١٤٠١ — ١٠٨ ، ١٣٠١ ) وصف فيها وجهات نظر الإباضية إحدى فرق الخوارج خاصة ما يتعلق بحبيب بن أبي كامل محمد بن حرب وادريس الياضي . وعند التمعن في وجهات النظر الواردة في هذه الفقره نجد أنها متطابقة في غالبها مع ما ورد في المقالات : ٤ ، ١٠ ، ٥ ، ٩ ، ٧ ، ١ ، ٢ التي يعرض لأفكار النجار ، وكل ذلك مرتبط مع التبرير الوارد في الصفحة ٥١٤ . واللافت للنظر إضافة كلمة ( طوعاً ) في المقالة التاسعة اذ يقال ان الله سبحانه قادر على أن يهب الكفار لطفاً بمؤمنون طوعاً ، وهي مسألة ركز عليها برغوث ( وصف استطاعة الانسان على العمل كمعنى بعدد مثالا آخر على تأبير معبر ) ، وبلا حظ أن الاستخدام الاصطلاحي لكلمة ( معنى ) وجد في تقارير ( أو روايات ) عن النجار ( مقالات ٥٢٨ ) .

وعلى هذا ، فان محمد بن حرب بشكل عام متفق مع النجار ، لكنه مختلف معه في مجال الافعال المتولدة ، وتلك بالضبط هي وجهات نظر برغوث ، فهو حتى يستخدم كلمة ( طوعاً ) التي تبدو خاصة من خصائص أسلوبه في معالجة مثل هذه الموضوعات . والاساس الوحيد للاعتراض على هذا التطابق مع برغوث ( كون برغوث ومحمد بن حرب السيراني اسمين لشخصية واحدة ) هو ارتباطه بالخوارج ، ولا أستطيع ايجاد حل لهذه المشكلة لكنها تحتاج لاثبات أنها لا تشكل عتبة في كون الاسمين يشيران لشخص واحد هو برغوث . لقد كان برغوث مرتبطاً أيضاً بالخوارج فقد أورده الشهرستاني في كتابه الملل بين الخوارج ( الملل ، ص ١٠٣ ) نخلص من هذا الى احتمال أن يكون محمد بن حرب هو نفسه برغوث أو على الاقل لا بد أن نتعامل معها كشخصين بينها مسلة وثيقة .

## هوامش الفصل الخامس

(١) حتى المعتزلة وجدوا لهم أسانيد تؤيد وجهات نظرهم تعود لمرمن الصحابة النبوية ، في الطبقات الثلاث الأولى .

(٢) أنكر البغدادي الصلة بين وجهات نظر أبي حنيفة وغسان المرحوم ، مع أنها صلة قائمة ومؤكدة .

(٣) الدراسة الدقيقة للتراجم ٠٠ الخ والمقارنات مع وجهات النظر العقوبية قد تؤدي لمزيد من الوضوح في هذه الأمور . حقيقة أن كل علماء الكلام ينتمى الواحد منهم إلى فرقة أو أخرى أو مذهب أو آخر ، مع أن الذين نظر إليهم الناس على أنهم على حق كانوا في خاتمة المطاف بلا شك هم الذين يتجنبون الآراء المتطرفة ، وقد أدرج النوبختي - وهو يعبر عن وجهة النظر الشيعية ( في كتابه فرق الشيعة ، ٧ ) سفيانا الثوري وابن أبي ليلى ومالك بن انس والشافعي بين عمد المذهب السني مع الفرقة الراعية من المرحلة وهم الشكاك المعروفون أيضا بالحشوية .

(٤) على سبيل المثال فإن مجموعة من الروافض يمثلهم بشكل أساسي هشام بن الحكم ( المقالات ، ٣٠ - ٦٤ ) ، الزيدية ( المقالات ، ٦٥ - ٧٥ ) ، المتكلمون من الخوارج ( المقالات ، ١٢٠ ) جماعة من المرحلة برعامة أبي شمر ومحمد بن شبيب الذي كانت آراؤه غير بعيدة كثيرا عن آراء المعتزلة ، الجهمية ( انظر الفرقة - ٢ ) ، ضرار ، النجار ، برغوث ، وكل أهل الاثبات ( انظر الفرقة - ٣ ) وقدم لنا البغدادي قائمة بمتكلمي أهل الاثبات ( الأصول ٢٥٤ ) وهم عبد الله بن سعيد والحارث بن أسد المحاسبى وعبد العزيز المكي والحسين بن الفضل البجلي وأبو عبد الله الكرابيسي وأبو العباس القلانسي وقد ذكر بعض هؤلاء أيضا في الملل ، ص ٦٥ . وفي مجال الفقه يعد أبو حنيفة من أكثر المناصرين لاستخدام العقل ، وعرف هو وأصحابه ناصحاب الرأي . وربما تعود شهرة المعتزلة لعدة أسباب

( ١ ) استمرار فرقتهم ، بينما اختلفت الفرق الأخرى أو استوعبها أهل السنة .  
(ب) ارتباط الأشعرى بهم كما انعكس في كتاب المقالات ، كما أن عددا من أوائل من كتبوا في الفرق الإسلامية كانوا منهم مثل زرقان والكعبي .

راجع :

Ritter's list of « Muhammedanische Hareslographen.

(ج) قيامهم بتأليف عدد من الكتب .

(٥) Patton, Ahmad B. Hanbal and the Mihna, 57 ff, 65 ff.

(٦) راجع الفصل الأول - مصادر عن الاحتاف .

(٧) Muslim Creed, 108.

(٨) الفقه الأكبر - ١ ، المقالة - ٢ .

- (٩) لا وجود لهذا في وصية أبي حنيفة أو الفقه الأكبر - ٢ . وإنما في العقيدة السنحوية ، وفي كتابي الاستعري المقالات ، والإجابة .
- (١٠) ترح الفقه الأكبر . ٤ وما بعدها .
- (١١) الملل ، ٦٣ .
- (١٢) الفقه ، الرابعة ، تعرضنا لها بعد ذلك .
- (١٣) أنظر Goldziher, Zahiriten, 5-17.
- (١٤) الملل ، ٥٩ ( الترقيم كذا بالأهمل الانحليري ) .
- (١٦) الفرق ، ٣٢٨ .
- (١٧) باستثناء العقيدة الطحاوية ( اسطر الفصل السادس ) .
- (١٨) ذكر Dscharbritten في ترجمة كتاب اللع للتعري (Hell : Von Mohammed Zu Ghazali, 57) خطأ واضح ، وقد تغيرت في الطبعة الثانية . وقد ذكرت الحبرية في حملة متعلقة بالعقيدة الطحاوية كما ذكر الجهمية ، وربما كان استخدام الجبرية على نحو استخدام المجبرة في ( شرح الفقه الأكبر ) .
- (١٩) الفرق ، ٣٢٨ .
- (٢٠) نفسه ، ٤٣٠ ، ١ ، ٢ .
- (٢١) نفسه ، ١٤٤ ، في عقيدة نسبت الى عبد الله بن المبارك .
- (٢٢) نفسه ، ٦٧ .
- (٢٣) نفسه ، ١١ .
- (٢٤) نفسه ، ١٨ ، ٢٦ ، ٤٩ .
- (٢٥) نفسه ، ٢٤ .
- (٢٦) نفسه ، ٦٧ .
- (٢٧) انظر القسم الثاني ، الفكرة الأولى مربطة بالمحار أما الثالثة فمترسطة بضرار .
- (٢٨) ٦٩ .
- (٢٩) حجاج برغوث هذه الفكرة .
- (٣٠) المقالات ، ٢٧٩ .
- (٣١) الفرق ، ٢٠٠ .
- (٣٢) الأول منها ينتسب للمعطلة ، الذين يعدم أيضا عرقه من الزادقة ، ( ص ٧٥ ) .
- (٣٣) العقيدة الحموية في .
- Schreiner, Beitrage zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam, Separaldruck, 120 ff.
- (٣٤) عن أبي نعيم في
- Patton, Ahmad b. Hanbal & the Mihna, 40 ff.
- (٣٥) ابن تيمية ،
- Schreiner, p. 121.

(٣٦) انتصار ، ١٣٤ . فكرة بشر الميرسي مشابهة لفكرة النحار ، والنحار كان شمسك  
أو متأخر من أتباع ضرار .

(٣٧) انظر : Massignon, Recueil de Textes, p. 194

(٣٨) الملل ، ٦٣ .

(٣٩) انظر الفصل الثالث - رقم ١ .

Muslim Creed, 120

(٤٠)

(٤١) المقالات ، ١٨١ ، ٢٨٠ .

(٤٢) الفرق ، ١٩٩ .

(٤٣) القرآن الكريم ، ٣/٥٧ ، المقالات ، ٥٤٢ .

(٤٤) الانتصار ، ٢٠٢ ( ملحوظة الناشر ) .

(٤٥) نفسه ، ١٢٦ .

(٤٦) نفسه ، ٢٤ وما بعدها .

(٤٧) المقالات ، ٣٢٦ ، ١ ، ٥ ، وراجع ٥٧١ ، ١ ، ٨ في بعض الأحيان يبدو مصطلح

الموحدين بمعنى كل من يؤمن بأن الله واحد (توحيد الذات والصفات Unity of God  
وأحيانا يقصد بهم فرقة كلامية خاصة ( الانتصار ، ٧٥ وما بعدها و ص ١٢٢ ) .

(٤٨) ١١٠ - ٧٥ ، خاصة ص ص ٧٥ - ٧٧ .

(٤٩) أحمد بن حنبل ، الرد على الجهمية ، ٢١٤ وما بعدها .

(٥٠) التنبيه ، ٧٧ ، النية ، ١٩ - ٢١ .

(٥١) التنبيه ، ٣٠ .

(٥٢) الانتصار ، ١٣٣ .

(٥٣) المقالات ، ٢٨١ . في هذا القسم اشترت مايجاز لما ناقشته تفصيلا في .

The Origin of the Islamic Doctine of acquisition.

(٥٤) القرآن الكريم - ٢٨٦/٢ .

Muslim Creed, 213.

كلمة ( اكتساب ) في صياغة بعض أفكار غيلان واتباعه للتفرقة بين العلم  
( الضروري ) ، كالعلم بأن للكون خالقا ، وعلم ( اكتساب ) كالعلم بأن مرجد الكون واحد  
رئيس اثنين أو أكثر ( المقالات ، ١٣٦ ) .

(٥٥) مقالات ، ٣٥٩ وما بعدها ، ٢٨١ الخ .

(٥٦) ٢٨١ ، ٤٠٧ وما بعدها .

(٥٧) الانتصار ، ٢٩ .

(٥٨) المقالات ، ٢١٦ ، ٢٣٩ ، الانتصار ، ١٣٣ .

(٥٩) الملل ، ٦٣ .

(٦٠) المقالات ، ٢٠٦ .

- (٦١) الملل ، ٦٣ .
- (٦٢) المقالات ، ١٦٦ ، ٢٨١ ، ٤٨٧ ، وربما كانت الفكرة الواردة في هن ١٧٤ فكرته أيضا رغم عدم نسبتها له أو لغيره .
- (٦٣) تظهر أرائه في كثير منها مرحلة من التطور بعد أفكار ضرار ، وهي المقالات ( هن ٤١٥ ) اعتبر مصدرا لروايات عن أبى الهذيل والنظام والمتكلمين الذين أتوا في مرحلة لاحقة ، ويقال انه كان مخالفا للنظام ، بل لقد قيل انه كانت له ورقة ( جماعة ) - انظر الفهرست ، ١٧٩ ، المقرئى ، ٣٥٠ .
- (٦٤) المقالات ، ٢٨٣ - ٢٨٥ .
- (٦٥) مقالة ١٢ ، المقالات ، ٤١٥ .
- (٦٦) مقالة ٢١٤ ، المقالات ، ٢١٦ .
- (٦٧) الاننصار ، ١١٣ وبعض ملاحظاته عن طرائق أدراك أو معرفة الشيء ، يبدو انها مرتبطة بطائفتى المعلوماتية والجهولية ( من الخوارج ) ( انظر المقالات ، ٩٦ ، وراجع هن ٢٩١ ) وتحدث الجبائى عن مد الأجل ، ( المقالات ٥٧٥ ) .
- (٦٨) تم استخدام كلمة ( كسب ) لشرح المفكاره ، ( هن ٥٦٦ ) .
- (٦٩) المقالات ، ٣٥٣ .
- (٧٠) المقالة - ٢ .
- (٧١) المقالتان ، ٥ ، ٧ .
- (٧٢) المقالة ٩ وهي فكرة متلفة مع فكرة بشر بن المعتز .
- (٧٣) المقالة ، ١١ .
- (٧٤) المقالات : ١٥ ، ١٦ ، ٥ .
- (٧٥) المقالة ٨ .
- (٧٦) المقالتان : ٤٢٣ ( الاستطاعة ) المقالات ، ٣٣٠ ( قوة ) .
- (٧٧) المقالات ، ٣٥٩ وما بعدها ، ٢٠٥ وما بعدها ، ٢١٧ ٠٠ الخ .
- (٧٨) البغدادى ، الفرقة ، ١٩٧ ، الملل ، ٦٣ ، المقالات ، ٢٨٤ .
- (٧٩) المقالات ، ٢٣٨ ، ٢٣٥ .
- (٨٠) نفسه ، ٢٨٤ .
- (٨١) نفسه ، ٤٠٥ .
- (٨٢) نفسه ، ٥٤٠ وما بعدها .
- (٨٣) القرآن الكريم - ١٧/٢٩ .
- (٨٤) الفرق ، ١٣٧ .
- (٨٥) المقالات ، ٥٥٢ .
- (٨٧) نفسه ، ٥٥٢ .



- (٨٩) ورد اسم الأخير فقط في ص ٤٨٨ .
- (٩٠) استخدم الأشعرى لفظ اثبات .
- (٩١) في مجال الحديث عن الاضلال ثم ذكر ثلاثة أنواع ( تقسيمات ) ( المقالات : ٢٦١ ) .
- (٩٢) ٤٠٨ ، و ص ٤٨٨ حيث ذكر أن ضرارا قال بالصفات السالبة لله عز وجل : عالم أى غير جاهل ، وهذا هو الاتجاه العام للمثبته .
- (٩٣) ٥٤٠ أو الكوساني ، ٢٦٢ .
- (٩٤) ٥٤١ .
- (٩٥) ٣٨٣ .
- (٩٦) ٢٥٩ - ٢٦٥ .
- (٩٧) ٤٠٨ .
- (٩٩) ٣٩٣ .
- (١٠٠) ٢٥٢ - ٥٥٤ .
- (١٠١) ورد مصطلح أهل الحق مرة واحدة في المقالات ( ٤٧٣ ، ١ ، ٩ ) أما ( أهل الحق والاثبات ) فورد عدة مرات وأظن أن ( أهل الحق ) مصطلح مرادف ( لأهل الاثبات ) ، وإذا كان هناك أى فرق بين خالق ومكتسب ( في ص ٥٢٩ ) فقد يكون أهل الحق قد أتوا بعد أهل الاثبات .
- (١٠٢) مقال ١ .
- (١٠٣) ٥٦١ .
- (١٠٤) ٤٠٨ ٠٠ الخ
- (١٠٥) ٢٥٩ - ٢٦٥ ٠٠ الخ
- (١٠٦) ٥٥١ .
- (١٠٨) ٥٧٣ .
- (١٠٩) ٥٢٧ ، ٥٧٧ .
- (١١٠) ٥٥٤ .
- (١١١) قد يكونون هم أنفسهم احيانا . فبشر الميرسي يقال أنه كان استاذاً للتجار وقد أورد ابن أبي الوفا ( في كتاب الحواهر المضيئة - ج ١ ، ص ١٦٤ ) معجم تراجم للأحناف ، ذكره فيه .
- (١١٢) المقالات ، ٢٢ فيما يتعلق بحقيقة أنه كان لضرار ( مجلس ) في البصرة مثل أبي الهذيل فريدا كان هو وهشام في المرحلة العمرية نفسها ( لهما العمر نفسه ) ، وعلى الأقل لم يكن ضرار هو الأصغر سنا كما وضحت في :  
Origin of the Islamic doctrine of aqulsition. .
- (١١٣) ٤٠ ، وبأ بعدها ، ٤٢ وما بعدها . كلمة ( سبب ) قد تعنى ( الوزن ) ( الدافع ) .

(١١٤) كتب أبو الهذيل وجعفر من حرب عنه • استخدام جعفر كلمة ( اختيار ) ،  
( المقالات ، ٢٤٦ ) •

(١١٥) ٢٨ ، ٩ ، ١٥ / ٢٢١ ، ١ ، ٨ / ٤٩٢ ، ١ ، ٨ •

(١١٦) المقالات ، ٢٢٨ ، ٥١٢ •

(١١٧) التخلية ، قال بها بعض الأياضية كأساس من أسس ( الاستطاعة ) ، وقد  
اعترض عليهم فى ذلك يحيى بن أبى كامل ، ومحمد بن حرب ( المقالات ، ١٠٧ ) •

(١١٨) الآية ، ٨٥ ، التنبيه للملطي ، ١٣٣ وانظر أيضا الفصل الثالث •

(١١٩) المقالات ، ٤٨٩ ، ١ ، ٩ •

(١٢٠) نفسه ، ٤٩٤ ، ١ ، ٤ •

(١٢١) نفسه ، ٤١ ، ١ ، ٤ •

(١٢٢) ترجم فى Wensinck's Muslim Creed.

(١٢٣) ص ١٨٧ • p. 187.

(١٢٤) ص ١٦٨ • p. 186

(١٢٥) المقالات ، ١٤٠ •

(١٢٦) الانتصار ، ١٦٤ وما بعدها •

(١٢٧) ١٤١ •

(١٢٨) بالنظر لاختلاف النص فى المقالة ١٣ واقترابها من معانى مقالات أخرى عن  
الفصل الانسانى يبدو من المعقول أنها تتعرض ( للكسب ) • وقد ترجمها فنسنك

واستخدم acquiring لكلمة أخرى مختلفة تماما •

(١٢٩) المقالات ، ٩ ، ١٨ ، ٢٠ ، راجع أيضا ٢٧ •

(١٣٠) Muslim Creed, 161.

(١٣١) Goldziher, Zahiriten, p. 70.

(١٣٢) الملل ، ٦٥ •

(١٣٣) المقاتلانى ٢ ، ٨ •

(١٣٤) محمد بن الحسن الشيبانى ( توفى ١٨٧ أو ١٨٩ ) كان تلميذا لاسى حنيفة  
ومالك بن انس ، وقد لخص الموطأ للملك • وينظر له الأحناف كامام من أهميتهم يعد

اسى حنيفة وابى يوسف انظر ابن أبى الوفا ، ج ١ ، ص ٤٢ • وانظر أيضا  
ابن قطلوبغا ، ص ٤٠ •

(١٣٥) المقاتلانى ٦ ، ١١ •

(١٣٦) القرآن الكريم ، ٥٢/٥٤ •

(١٣٧) ترجمة الكلمات الاخيرة يجب أن تكون بالانجليزية كالآتى

Not in accordance with his intimate awareness, but in accordance with  
His writing on he preserved table.

- (١٢٨) يقال ان هذه نقطة خلاف بين الاشعرى والاحتاف .
- (١٢٩) راجع ما سبق ( الفصل الثالث ) .
- (١٤٠) انظر idassignon, Recueil de Textes, 211 f
- (١٤١) ١٢٧ .
- (١٤٢) القرآن الكريم ١/٧٦ - ٣ ، التتبية ١٢٨ .
- (١٤٤) ١٣٥ .
- (١٤٥) المقالات ٢٤٤ وما بعدها .
- (١٤٦) ١٣٥ .
- (١٤٧) Goldziher, Zahiriten, i17 ff
- (١٤٨) بسرة وترجمة .
- (١٤٩) ٤٢ .
- (١٥٠) ٧٠ وما بعدها .
- (١٥١) ٢٢ ، القرآن الكريم .
- (★) قصور في هوامس المتن ، كذا في الاصل ، وهو خطأ مطبعي غالبا .

## الفصل السادس

### الأشعرى وناقضوه

ينظر لكتابات الأشعرى بشكل عام كنتقطة تحول أو كبداية لنهائية مرحلة في تاريخ الاسلام وسيوضح الفصل الذى نحن بصدد ان لهذه الفكرة أسساً صحيحة . ومن ناحية أخرى ، فقد وجد الدارسون المحدثون انه من الصعب فهم طبيعة انجازات الأشعرى على نحو دقيق ، وقد أصبح مزيد من كتاباته متاحاً بين أيديهم ، الا اذا — على الأقل — رسموا صورة جديدة للرجل الذى تتوفر عنه بالفعل معلومات ثوامها أفكار مسبقة جمعوها من كتابات مريديه . وقد انعكست ذهنية الكاتب الغربى وحيرته في كلمات المستشرق فنسنك ، الذى قدم لنا عرضاً موجزاً عن الأدلة التى ساقها الأشعرى للدلالة على أن الله سبحانه قد يرى ( بضم الياء ) فى الجنة ، وراح يقتبس ما يؤكد ولاءه لفكر أحمد بن حنبل فى هذه القضية ، ثم بعد هذا العرض يقول فنسنك : « أهذا هو الأشعرى الذى تعرض تلاميذه ومريده للعنات الحنابلة ، والذى يمهته ابن حزم مقتاً شديداً ؟! أم أن الأشعرى رجل ذو وجهين ؟ » (١) .

ان هذا الاضطراب نشأ عن أن الباحث الغربى فى القرن الاخير كان أقل تعاطفاً بكثير مع الأشعرى ، فمن المنطلق الليبرالى الذى تأثر به دائماً ، فان الخلاف بين المعتزلة ومعارضيهام أهل السنة كان يقوم غالباً كصراع بين حرية الفكر من ناحية وتشدد ( أو استبداد ) العقائد المطلقة absolute من ناحية أخرى ، فنظرة فنسنك المؤمن بسيادة العقل كما يتجلى فى الممارسة الحرة فى نطاق عقيدة جعلته يتطرف فى

عدم النعاطف مع الأشعرى الذى عدّه المسئول الأول عن انهيار العقلية الخالصة للمعتزلة ( يفرض أن ذلك صحيح : أى يفرض أنه المسئول الأول عن هذا الانهيار ويفرض أن الفكر المعتزلى عقلى خالص ) . وقد وجدنا هذا الاتجاه على الأقل فى زمن باكر نسيبا يعود لكتاب فون كريمير Von Kremer الذى يحمل عنوان Geschechte der herrschenden Ideen des Islam المنشور سنة ١٨٦٨ (٢) .

واستمر — أى هذا الاتجاه — مع بعض التعديلات والمواءمات حتى الوقت الحالى ، رغم أن كتابات الدكتور نيرج Nyberg عن المعتزلة تعد علامة على بداية التغيير .

والدراسة الحالية تقوم على اتجاه مختلف تماما . فالاسلام بلا شك واحد من القوى الدينية العظمى فى العالم مهما كان الحكم النهائى عليه ، لذا فمن يريد أن يفهمه عليه أن يقترب منه حاملا معه قدرا معقولا من التواضع والاحترام . لقد انتشرت أفكار الأشعرى ومدرسته انتشارا واسعا بين المسلمين كتعبير عقلى مرض عن الدين الاسلامى ، بينما لم تلق أفكار المعتزلة قبولا ، وعلى هذا فإن القوى الحقيقية التى يجب أن نصممها فى اعتبارنا هى القوى المهيمنة فى الأشعرى ومن هنا نحاول إذا أردنا أن نفهم شيئا عن الروح الأعمق للإسلام ومصدر قوته ، وربما ساعدنا تحول الأشعرى عن أفكار المعتزلة ليتخذ اتجاهها أكثر تقليدية أو أقرب الى مدرسة الحديث — على فهم هذه النهاية .

### ١ — تحول الأشعرى عن مذهب المعتزلة

ولد أبو الحسن على بن اسماعيل الأشعرى فى البصرة سنة ٢٦٠ هـ / ٨٧٣ م وكان واحدا من التلاميذ النجباء للجبائى رأس المعتزلة فى البصرة ، وكان يعد نفسه لخلافة أستاذه فى رئاسة المعتزلة لكنه عندما بلغ الأربعين تولى عن فكر المعتزلة ونحا نحو جماعة الكتاب ( القرآن ) والسنة وكرس نفسه للدفاع العقلى عن هذا الموقف الجديد ، وقبل أن ينهى أجله رحل الى بغداد حيث مات سنة ٣٢٤ هـ / ٩٣٥ م (٣) .

ولا بد أن نحصل بكثير من المعلومات عن القصص التي رويت عن نحوله عن مذهب المعتزلة بأكثر مما هو متوقع عادة حتى ولو كانت هذه القصص ذات طابع رمزي في جانب منها . فخلاصات الأشعرى مع الجبائي تبلور حول قصة الأخوة الثلاثة التي رويت بصيغ مختلفة ، وهي تناول القدر النهائي أو المصير النهائي لثلاثة إخوة ، كان أحدهم نقياً والثاني سريراً أما الثالث فمات طفلاً . والآن ماذا كانت الجنة قد حجزت لمن يستحقها بسبب مسلكهم الحسن ( أفعالهم الطيبة ) فلا مكان للطفل فيها ( لا مكان للأخ الذي مات طفلاً منها ) ، وإذا كان علينا أن نجنب عدم صلاحية القول باستبعاد الطفل عن الجنة ( لأنه لم تكن لديه فرصة لعمل الطيبات أو لم يتح له فرصة لفعلها ) ماذا لو أن الله كان يعلم في سابق علمه أن هذا الطفل سيكون تزييراً إذا ظل على قيد الحياة ، ألم يكن من العدل أن يقبض الله روح هذا الأخ التزيير وهو طفل ولا يدعه يكبر ويتبع في المعاصي ( المقصود الأخ الثاني — التزيير ) وننتشر القصة على شكل حوار بين الأشعرى والجبائي (٤) وفي هذا الحوار لم نلتق وجهات النظر ووصلت إلى طريق مسدود ، ويمكن مقارنة هذا الحوار بما ورد في كتاب المقالات للأشعرى مقارنة دقيقة وعندها سيتضح أن الجبائي كان ينتقد آراء معتزلة بغداد أكثر من انتقاده أية جماعة معتزلية أخرى (٥) . وقد قدم لنا الجبائي محاولة لبيان أن كل أفعال الله سبحانه على الإنسان يمكن تفسيرها كثواب لمن يستحق وكعقاب للمعاصي أو العفو عن لا يستحق المعاناة ( العذاب أو العقاب Suffering ) ، والجبائي يرى أن أقدار البشر ( قسمة البشر ونصيبهم destinies of men ) ، لا يمكن شرحها شرحاً كاملاً من خلال مفاهيم عقلية كمفاهيم العدالة والسلامة والصحة . . الخ بل لقد كان الجبائي مستعداً لتقبل فكرة تفضل الله سبحانه على عباده ( والتفضل مكافأة لمن لا يستحق بالضرورة ، فهو فضل من الله على عبده أو عباده ) .

وعلى أية حال ، فإن ما نخلص إليه من هذه القصة هو أن الأفكار البشرية غير كافية للتعبير عن حقائق الحياة البشرية نفسها . فبما المرء لا يستطيع أن يقدم شرحاً عقلانياً ( منطقياً ) للفرقة بين قدر شخص وقدر شخص آخر . أو بتعبير آخر لتعليل نصب جماعة من البشر ونصيب

جماعة أخرى ، فما على المرء الا أن يتقبل ما قدره الله دون اعراس — عليه ان يفعل ذلك ببساطة . انه يبدو لى أن الجبائى كان قد بدأ يدرك قصور العقل البشرى او محدوديته *Limitations of reason* وأن تلميذه ( يقصد الاشعرى ) لم يكن الا حاملا لأفكار استساذه التى اعتنقها فى مرحلة متأخرة من عمره . ومن المؤكد أن أفكار الاشعرى لا بد أن ينظر ( بضم الياء ) اليها باعتبارها التطور المنطقى لكل حركة المعتزلة . لقد حاولوا أن يتعاملوا مع حقائق الوجود المعقدة وفتا لمنظومة معينة من الأفكار ، لكن بالرغم من جهدهم ، فقد ظلت هناك مناقضات واضحة بين نظهم الفكرية والحقائق الواقعية ، لذا هم الطبيعى أن ننحيها جانباً لننظر ما اذا كانت هناك نظم فكرية أخرى سنكون أكثر فائدة أو أكثر تحقيقاً للفرض *More Satisfactory* .

وسنجد مرات عديدة فى كتاب الإبانة عن اصول الديانة للأشعرى ما يبين أن طريقته فى الجدل ( سوى الأدلة ) تنكون من مواجهة الأفكار المبدئية *Priori ideas* لمعارضيه بحقائقه الصلدة . انه محاور واقسى لا يخلو حوارهم من رومانسية ، ومن هنا غالى جانب كتابه الذى يعرض فيه لإرادة الله ومشيئته (٦) ، انطلق فى مجادلتهم من حقيقة إسراف الكافرين فى حق المؤمنين ، من خلال قضية خلق الله سبحانه للأشياء التى حرّمها ( المقصود ، ما دامت هى محرمة فلم خلقها ؟ — المترجم ) وقضية خلق الأفعال البشرية التى لم يبردها الله ( المقصود : ما دام لم يرد من الإنسان أن يفعل ذلك فلم يسر له فعله ؟ — المترجم ) ازاء عدم كفاية العقل البشرى ( تصور المنطق البشرى ) وهو أمر مصاحب للإنسان منذ ميلاده اضطر الأشعرى لاتخاذ قرارات . وممة قصة عن رؤى منامية رآها تروى بأشكال مختلفة لا بد أن لها أساساً ، وربما إن اخضعناها لمنظور علم النفس الحديث دلتنا أنه كان يمر بأزمة حقيقية فى حياته عندما رأى هذه الأحلام (٧) .

نفى شهر رمضان ظهر له النبى فى الرؤيا ثلاث مرات للدلالة على مراحل ثلاث مر بها عقل الاشعرى وقلبه ، وفى المرة الأولى كان مسن الواضح أن الاشعرى غير راض عن الاتجاه العقلى فى علم الكلام فقرّر أن يعود للكتاب ( القرآن الكريم ) والحديث ( سنة النبى ﷺ ) ، وعسى

أيه حال ، فإنه لم يكن راضيا نهاما عن ذلك وانمسا راح ينسفل نفسه بالدفاع عن موقفه الجديد ( العودة للكتاب والسنة ) وفقا للأساليب التي ينبعها المشتغلون بالكلام . وعندما ظهر النبي ﷺ في الرؤيا للأشعري في المرة الثانية بعد عدة أيام سأل النبي ﷺ الأشعري عن كيفية تنفيذه لوحيته ( أى وصية النبي ﷺ ) فلما أجابه الأشعري عاد النبي ﷺ فكرر — ببساطة — وصيته الأولى . ووفقا لرواية أخرى نفهم ان الأشعري درس الأحاديث النبوية المتعلقة برؤية النبي في المنام ، ثم الأحاديث المتعلقة بالتسعة ثم الأحاديث المتعلقة برؤية الله سبحانه .

ويقال أيضا ان النبي ﷺ عندما ظهر للأشعري في منامه سألته عما اذا كان يشك في رؤية الله سبحانه بالعين لأنها أمر مناف للعقل ، وأنباه النبي أن الأدلة العقلية هي المشكوك فيها وليس الأحاديث النبوية . فكل الروايات إذن تتفق على أنه بعد هذا الحلم ( الرؤيه المنامية ) نخلى الأشعري تماما عن الكلام وتفرغ لدراسة الأحاديث وتفسير القرآن الكريم ( \* ) ، ووصل الأشعري الى المرحلة الثالثة والاخيرة بعد الحلم ( الرؤيا ) الثالث فقد سأل النبي ﷺ مرقنانيه تقريرا عن أعماله ( في الرؤية ) فلما أجابه لم يكن النبي ﷺ راضيا عن الاجابة تماما وقال ( في المنام ) ما يفيد أنه — أى النبي ﷺ — لم يطلب منه ان يتخلى عن الكلام وانما أن يؤيد السنة الصحيحة . وعلى هذا أنزل الأشعري العقل ( المنطق ) من فوق عرشه ، ليعيده إلى وضعه الصحيح كخادم للوحى ، وربما كان لعدم كفاية الأفكار العقلية أثر في اختيار الموضوعات التي تناولها الأحاديث كشفاة الرسول ﷺ للمذنبين التي هي تصحيح لفكرة

( \* ) في مقدمة الابانة ( تحقيق عباس صباغ ) ما نقله كالتالى ( وما حكى عن الاشعري أنه قال : « وقع في صدري في بعض الليالي شيء مما كتبت فيه من العقائد ، ففقت مصلحت ركعتين ، وسألت الله أن يهديني الطريق المستقيم ونمت فرأيت رسول الله ﷺ في المنام فشكوت اليه بعض ما بى من الأمر ، فقال الرسول ﷺ « عليك بسنتي » ، فانتبهت فعارضت مسائل الكلام بما وجدت من القرآن والأخبار فأثبته وثبتت ما سواه ورأيت طهريا ٥٠ ثم انه غاب عن الناس مدة من الزمن مختليا في بيته ، خرج بعدها الى الجامع وصعد المنبر وقال : « معاشر الناس انما تغيبونكم هذه المدة لاني نظرت فتكافأت عندي الأدلة ، ولم يترجح عندي شيء على شيء وانى استهديت الله فهداني الى اعتقاد ما أودعته في كتيبى هذه وانخلعت من جميع ما كنت اعتقده كما أنخلع من ثوبى هذا » ثم انه انخلع من الثوب الذى كان عليه ورمى به ، ودفع الكتب التي ألفها على مذهب أهل السنة الى الناس » ، ص ١٥ .



العدالة المطلقة ، وكروية الله سبحانه بالعين في الآخرة كفكره مكمله  
لأنكارنا العقلية غير الكافية عن الله سبحانه ، ان قصة الأحلام التي  
رآها الأشعري بالإضافة الى قصة الحوار حول الاخوة الثلاثة مشبران معاً  
الى ما يمكن أن نقول عنه ان الأشعري قد « أخضع العقل للوحي »  
The Subordination or Reason to Revelation.

وعلى هذا ، فهناك ما يؤكد ما ذهب اليه المستشرق فنسك من أن  
« الأشعري في كتابه الإبانة ، بدا مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالقرآن والسنة ،  
اذ إن استشهادهات تكون أساساً من هذين المصدرين » (٨) ، لكن الجزء  
الأخير من ملاحظة فنسك غير متوازن ( أو يتناول الأمور من جانب  
واحد ) ، فهناك فروق واضحة وصارخة بين الأدلة التي يسوقها  
الأشعري وتلك التي يسوقها خشيش ، ويكفي أن نقارن بين أدلة كل  
من الأشعري وخشيش لنعلم أن الأشعري لا زال ممسكاً بشيء من  
الطبعة الفكرية وظل محتفظاً باستخدام المنطق وأعمال العقل .

وسنجد بالفعل أن أسس البراهين الأشعرية تقوم على أربع  
دعائم . الدعائم الأولىان هما ما ذكرهما فنسك ونعني بهما القرآن  
والحديث ، لكن حتى في الفصل الذي حلل فيه قضية امكانية رؤية الله  
سبحانه في الآخرة ، فإن القرآن الكريم والسنة النبوية لم يستخدموا الا في  
خمس براهين من بين ثمانية براهين ساقها ، وفي فصول أخرى كانت  
نسبة استخدامه للقرآن الكريم والأحاديث النبوية كبراهين أو شواهد أو  
أدلة ، أقل بكثير مما أورده في هذا الفصل ( الفصل الذي تناول فيه  
امكانية رؤية الله سبحانه وتعالى في الدار الآخرة ) ، وأكثر من هذا  
فبينما الحق الموحى هو أساس البرهان ( أو الدليل ) فهناك أيضاً — على  
غير الحال عند خشيش — قدر كبير من التأمل الفكري والبرهان العقلي  
سوقه الأشعري دائماً ، فهو لا يستشهد بالآيات القرآنية بمجرد إيرادها  
هكذا ببساطة وإنما نجده يبين كيفية تأييدها للمعتقد الذي يسوقه بينما  
مناوئوه يكتفون بإيراد آيات لا تدلل ( أو تبرهن ) على ما يريدون التذليل  
عليه ( البرهنة على صحته ) . ومن هنا ، فإن الاستدلال بالآية الكريمة  
( لا تدركه الأبصار ) الانعام / ١٠٣ لا يصلح دليلاً على عدم امكانية  
رؤية الله تعالى في الآخرة فإن معنى الآية السابقة أن الأبصار لا تدركه

فى الدنيا أو أن الكفار لا يرونه ، وإذا لم نأخذ بهذا التفسير ظهر التناقض فى آيات القرآن الكريم وهو أمر يعلم أنه لا يحدث (\*) (١٠) فمقيدة أن القرآن محكم لا يمكن أن يحتوى على أى تناقض تذكرنا بما روى عن الرؤى التى رآها الأشعرى والتى تنيد أنه عند فحصه للأحاديث الصحيحة وجد أن بها ما يشير الى ضرورة التأمل والتفكير واتخاذ البراهين العقلية

(\*) ثورد هنا ما ورد فى كتاب الابانة عن أصول الديانة للأشعرى فى باب ( الكلام فى اثبات رؤية الله بالابصار فى الآخرة )

« قال تعالى . ( وجوه يومئذ ماضرة ) يعنى مسرقة ( الى ربها ماطرة ) يعنى راشية . وليس يخلو النظر من وجوه نحن ذاكروها .

فاما أن يكون الله سبحانه على مظر الاعتبار . كقوله تعالى : « أفلا ينظرون الى الأبل كيف خلقت » .

أو على الانتظار . كقوله تعالى « ما ينظرون الا صيحة واحدة » .

أو يكون على مظر التعطف كقوله تعالى « ولا ينظر اليهم يوم القيامة » .

و يكون على مظر الرؤية .

فلا يجوز أن يكون الله - عز وجل - على مظر التفكير والاعتبار لأن الآخرة ليست بدار اعتبار .

ولا يجوز أن يكون على مظر الانتظار ، لأن المظر إذا ذكر مع ذكر الوجه ، فمعناه مظر العينين اللتين فى الوجه ، كما ذكر أهل اللسان انظر القلب فقالوا انظر الى هذا الأمر بقلبك ، ( فلا يكون ) معناه مظر العينين ، وكذلك إذا ذكر المظر مع الوجه لم يكن معناه مظر الانتظار الذى يكون للقلب ، وأيضاً فإن مظر الانتظار لا يكون فى الحنة لأن الانتظار معه تفتيس وتكدير وأهل الحنة ( فى ما لا عين رأت ، ولا أدن سمعت عن العيش السليم والنعيم المقيم ) .

وإذا كان هذا هكذا ، لم يجر أن يكونوا منتظرين ، لأنهم كلما خطر ببالهم سوء ، أتوا به مع خطوره ببالهم .

وإذا كان ذلك كذلك ، فلا يجوز أن يكون الله عز وجل - أراد مظر التعطف ، لأن الخلق ، لا يجوز ( لهم ) أن يتعطفوا على حالهم وإذا فسدت الأقسام الثلاثة ، صبح القسم الرابع من أقسام النظر وهو معنى قوله « الى ربها ناظرة » ، ( أى ) أنها رائية ، ترى ربها - عز وجل - .

( وهذا ) مما يبطل قول المعتزلة . أن الله أراد بقوله . « الى ربها ناظرة » مظر الانتظار لأنه قال . « الى ربها ناظرة » ومظر الانتظار لا يكون مقروناً بقوله « الى » لأنه لا يجوز عند العرب ، أن يقولوا فى مظر الانتظار « الى » .

( ولأن الله ) تعالى لما قال « وما ينظرون الا صيحة واحدة » لم يقل « الى » إذا كان معناه الانتظار .

• • • • •

= وقال - عز وجل - مخبرا عن بلقيس ( فناظرة بم يرجع المرسلون ) فلما أردت الانتظار لم تقل « الى » .

وقال امرؤ القيس .

فانكما ان تنظراني ساعة من الدهر لدى أم جسدب فلما أراد الانتظار لم يقل « الى »

ولما قال سبحانه : « الى ربها ناظرة » علمنا أنه لم يرد الانتظار وإنما أراد مظهر الرؤية . لما عوق النظر بذكر الوجه .

وقرن الله النظر بذكر الوجه ، فأراد نظر العينين اللتين في الوجه كما قال . « قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها » فذكر الوجه ، وإنما أراد تقلب عينيه نحو السماء ينتظر نزول الملك عليه بصرف الله له عن قبلة بيت المقدس الى القبلة .

فان قيل لما لا قلتم ، ان قوله تعالى . « الى ربها ناظرة » إنما أراد الى ثواب ربها ناظرة ؟

قيل له ثواب الله غيره ، والله سبحانه وتعالى قال : « الى ربها ناظرة » ولم يقل الى غيره ناظرة ، والقرآن العزيز في طاهره ، وليس لنا ان نزيله على طاهره الا بحجة ، والا فهو على طاهره .

الا يرى ان الله لما قال : « وصلوا الى واعبدوني » لم يخبر ان يقول قائل انه أراد غيره . ( وهذا ) يزيل الكلام على طاهره بغير حجة .

ثم يقال للمعتزلة : ان جاز لكم ان تزعموا ان قول الله تعالى « الى ربها ناظرة » إنما أراد به ، الى غيره ناظرة .

فلم ما جاز لغيركم ان يقول . ان قول الله سبحانه وتعالى : « ولا تدركه الابصار » أراد به ، لا تدركه غيره ، ولم يرد انها لا تدركه ، وهذا مما لا يقدرון الفرق فيه .

دليل آخر مما يدل على ان الله تعالى يرى بالابصار .

( ومما يدل على ذلك ) قول ( الله على لسان ) موسى - عليه السلام - « رب ارني انظر اليك » ولا يجوز ان يكون موسى - صلوات الله عليه وسلامه - وقد البسه الله جلباب السنين ، وعصمه بما عصم به المرسلين ، ان يسأل ربه ما يستحيل عليه .

واذا لم يجز ذلك على موسى - عليه السلام - وقد علمنا أنه لم يسأل ربه مستحيلا ، فان الرؤية جائزة ، على ربنا تعالى ، ولو كانت الرؤية مستحيلا على ربنا - تعالى - كما زعمت المعتزلة ولم يعلم ذلك موسى - عليه السلام - وعلموا هم ، لكانوا - على قولهم - أعلم بالله من موسى - عليه السلام - وهذا مما لا يدعيه مسلم . فان قال قائل :

ألستم ان حكم الله في الظهار اليوم ولم يكن نبي الله - عليه السلام - يعلم ذلك قبل ان ينزل .

قيل له لم يعلم نبي الله - عليه السلام - ذلك قبل ان يلزم الله حكم الظهار ، فلما ألزمهم الحكم به أعلمهم نبيه - عليه السلام - قبلهم ، ثم أعلن نبي الله - عليه السلام - عباد الله ذلك .

• • • • •

= ولم يأت وقت لزمه حكمه ، فلم يعلم به - عليه السلام - وأنتم زعمتم أن موسى - عليه السلام - كان قد لزمه أن يعلم حكم الرؤية وأنها مستحيلة عليه .  
وإذا كان لم يعلم وقت لزمه علمه ، وعلمتموه أنتم ، إلا نلزمكم بجهلكم أنكم بما لزمكم العلم به أعلم من موسى - عليه السلام - بما لزمه به ، وهذا خروج عن دين المسلمين .

دليل آخر مما يدل على أن الله يرى بالأبصار :  
قوله - تعالى - لموسى - عليه السلام ( فإن استقر مكانه فسوف تراني ) .  
فلما كان الله - تعالى - قادرا على أن يجعل الجبل مستقرا ، كان قادرا على الأمر الذي لو فعله لراه موسى - عليه السلام - فدل ذلك على أن الله - تعالى - قادر على أن يرى عباده نفسه وأنه جائز رؤيته .

فإن قال قائل . فلم لا قلتم أن قول الله - تعالى - « فإن استقر مكانه فسوف تراني » تبعيد الرؤية ؟

قيل له : لو أراد ( الله - سبحانه - ) تبعيد الرؤية لقرن الكلام بما يستحيل وقوعه . ولم يقرنه بما يجوز وقوعه ، فلما قرنه باستقرار الجبل ، وذلك أمر مقدور لله - سبحانه - دل ذلك أنه جائز أن يرى الله - تعالى - .

إلا ترى الفخساء أرادت تبعيد صلحها لمن كان حريبا لأخيها ، قرنت الكلام بأمر يستحيل فقللت :

ولا أصالح قوما كنت حربهم حتى يعود بياضها ملكه القارى  
والله - تعالى - إنما خاطب العرب بلغتها ، وما تجيزه مفهوما في كلامها ومعقولا في خطابها .

فلما قرن ( الله - سبحانه - ) بأمر مقدور جائز ، علمنا أن رؤية الله بالأبصار جائزة غير مستحيلة .

دليل آخر :

قال الله - عز وجل - « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » .  
( وفيها ) قال أهل التأويل : النظر إلى الله - عز وجل - ( إذ ) لم ينعم الله - تعالى - على أهل الجنة ، بأفضل من نظرهم إليه ، ورؤيتهم له .  
وقال الله - تعالى - : « ولدينا مزية » ( وقد ) قيل : النظر إلى الله - عز وجل - .

وقال - تعالى - « تحييتهم يوم يلقونه سالم » ، وإذا لقيه المؤمنون رأوه .  
( وقال - تعالى - ) « كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » ( أى ) يحجبهم عن رؤيته ، ولا يحجب عنها المؤمنين .

فإن قال قائل : فما معنى قوله - تعالى - « لا تدركه الأبصار » . قيل له .  
بحتمل أن لا تدركه في الدنيا وتدركه في الآخرة . لأن رؤية الله أفضل الذات ، وأفضل الذات تكون في أفضل الدارين .

ويحتمل أن يكون الله - تعالى - أراد بقوله « لا تدركه الأبصار » معنى ، لا تدركه أبصار الكافرين الكذابين ، وذلك أن كتاب الله يصدق بعضه بعضا .

• • • • •

= فلما قال ان الوجوه تنظر اليه يوم القيامة ، وقال في آية أخرى الأبصار لا تدركه ، علمنا انما أبصار الكافرين لا تدركه •

#### مسألة والجواب عنها :

فان قال قائل • قد استكثر الله - تعالى - سؤال السائلين له أن يرى بالأبصار فقال • « يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا : أننا الله جهرة » ، فيقال لهم : ان بنى إسرائيل سألوا رؤية الله - عز وجل - على طريق الإنكار لنبوة موسى - عليه السلام وترك الإيمان به حتى يروا الله • فكانهم قالوا ، لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة •

فلما سألوه الرؤية على طريق الإيمان بموسى - عليه السلام - حتى يريهم الله نفسه ، استعظم الله سؤالهم ، من غير أن تكون الرؤية مستحيلة عليه ، كما استعظم سؤال أهل الكتاب أن ينزل عليهم كتابا من السماء من غير أن يكون ذلك مستحيلا •

ولكن أبوا أن يؤمنوا بنبي الله حتى ينزل عليهم من السماء كتابا •

دليل آخر مما يدل على اثبات رؤية الله تعالى بالأبصار

- رواية الجماعات في الجهات المختلفة -

عن رسول الله ﷺ أنه قال : ( ترون ربكم ، كما ترون القمر ليلة البدر ، لا تضارون في رؤيته ) •

فالرواية ( هنا ) أطلقت احلافا ، ومثلت برؤية العيان ، ولم يكن معناها الا رؤية العيان •

( وقد ) رويت الرواية عن رسول الله ﷺ من طرائق عدة ، ورواها أكثر من عدة خبر الرجم ، ومن عدة من روى أن النبي ﷺ قال : ( لا وصية لوارث ) • ومن عدة رواة : ( المسح على الخفين ) •

ومن عدة رواة قول رسول الله ﷺ ( لا تنكح المرأة على عمتها وخالتها ) •

وإذا كان الرجم ، وما ذكرناه ، سننا عند المعتزلة ، كانت الرؤية أولى أن تكون سنة لكثرة رواها ونقلها ، يرويها خلف عن سلف والحديث لا حجة فيه ، لأنه انما سئل النبي ﷺ عن رؤية الله في الدنيا ، ( حيث ) قيل له :

هل رأيت ربك ؟

فقال : ( نور انى أراه ) •

لان العين ، لا تدركه في الدنيا الأبواب المخلوقة على صفاتها لان الانسان ، لو حذى ينظر الى عين الشمس ، مادام النظر الى عينها ، لذهب أكثر بصره ، وإذا كان الله - سبحانه - حجبكم في الدنيا بأن لا تقوم العين بالنظر الى عين الشمس ، فأشعرى أن يثبت البصر للنظر الى الله - تعالى - في الدنيا ، الا أنه يقويه الله تعالى • =

• • • • •

= قرؤية الله - تعالى - في الدنيا قد اختلف فيها •

وقد روى عن أصحاب رسول الله ﷺ أن الله عز وجل « تراه العيون في الآخرة » •

فلما كانوا على هذا مجتمعين ، وبه قائلين ، وأن كانوا في رؤيته - تعالى في الدنيا مختلفين ، ثبتت الرؤية في الآخرة اجماعا •

وإذا كانت في الدنيا مختلفا فيها ونحن إنما قصدنا الى اثبات رؤية الله - تعالى - في الآخرة •

على أن هذه الرواية على المعترلة ، لا لهم ، لأنهم ( في الأساس ) ينكرون أن الله نور في الحقيقة •

فإذا احتجوا فالخير لهم ( أن يكونوا ) له تاركين ، وعنه منحرفين ، ( والا ) كانوا محجوبين (٤) •

دليل آخر مما يدل على رؤية الله - تعالى - بالابصار •

انه ليس موجود الا جائز أن يرى الله وإنما لا يجوز أن يرى المعلوم فلما كان الله - عز وجل - موجودا مثبتا ، كان غير مستحيل أن يرى نفسه - عز وجل - وإنما أرادوا من نفي رؤية الله بالابصار التعطيل ، كما لم يمكنهم أن يظهروا التعطيل صراحة ، وأظهروا ما يؤول بهم الى التعطيل والجحود - تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا •

دليل آخر مما يدل على رؤية الله بالابصار

أن الله - تعالى - يرى الأشياء ، وإذا كان للأشياء رائيا ، فلا يرى الأشياء من لا يرى نفسه •

وإذا كان لنفسه رائيا ، فجائز أن يراها نفسه •

وذلك أن من لا يعلم نفسه ، لا يعلم الأشياء ، فلما كان الله رائيا للأشياء ، كان رائيا كان عالما بنفسه •

فكذلك من لا يرى نفسه ، لا يرى الأشياء ، ولما كان الله رائيا للأشياء ، كان رائيا لنفسه ، وأن كان رائيا لها ، فجائز أن يراها نفسه •

كما أنه لما كان عالما بنفسه ، جاز أن يعلمها •

وقد قال - تعالى - « كُنْتُ مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى » فأخبر أنه يسمع كلامهما ويراهما •

ومن زعم أن الله لا يجوز أن يرى بالابصار ، يلزمه أن لا يجوز أن يكون الله رائيا ولا عالما ولا قادرا ، لأن العالي القادر الرائي جائز أن يرى • •  
مسألة ..

ما ج قال قائل • قول النبي ﷺ ( ترون ربكم ) يعنى تعلمون ربكم اضطرارا ؟

قيل له . ان النبي ﷺ قال لأصحابه هذا ، على سبيل البشارة ، فكيف بكم إذا رأيتم الله - سبحانه - ؟

• • • • •

= ولا يجوز أن يشترهم بامر يشترهم فيه الكفار ، على أن المبى <sup>يُشتر</sup> قال ( ترون ربكم )  
وليس يعنى رؤية دون رؤية ، بل ذلك عام فى رؤية العين ورؤية القلب ،  
دليل آخر

ان المسلمين اتفقوا أن الجنة فيها ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ولا خطر على  
قلب بشر ، ومن العيس السليم واليعيم المقيم .

وليس معهم دى الجنة ، اعصل من رؤية الله - تعالى - بالأبصار ، وأكثر من عبد  
الله - تعالى - عبده للنظر الى وجهه الكريم

- أرائنا الله آياه بعصله - وإذا لم يكن بعد رؤية الله أفضل من رؤية نبيه <sup>عليه</sup> ، وكانت  
رؤية نبي الله أفضل لدات الجنة ( هان ) رؤيه الله أفضل من رؤية نبيه <sup>عليه</sup> .

وإذا كان كذلك ، ( فانه لن يحرم الله أنبياءه المرسلين وملائكته المقربين وجماعة المؤمنين  
والصديقين ( من ) النظر الى وجهه الكريم وذلك لأن الرؤية لا تؤثر فى المرئى ، ولأن  
رؤية الرأى تقوم به . فإذا كان هذا كذلك ، وكانت الرؤية ( غير ) مؤثرة فى المرئى ،  
( فادها ) لم توجب مسببها ولا انتقالا عن حقيقة . ولم يستحل على الله أن يرى عباده  
المؤمنين نفسه فى جناته .

مسألة فى الرؤية .

احتجت المعتزلة فى أن الله لا يرى بالأبصار ، بقوله - تعالى - . « لا تدركه  
الأبصار » .

قالوا فلما عطف الله بقوله ( وهو يدرك الأبصار ) قوله ( ولا تدركه الأبصار ) وكان  
قوله ( وهو يدرك الأبصار ) على العموم أنه يدركها فى الدنيا والآخرة ،  
وأنه يراها فى الدنيا والآخرة ، كان قوله « لا تدركه الأبصار » دليلا على أنها لا تراه  
الأبصار فى الدنيا وفى الآخرة ، كان فى العموم كقوله « وهو يدرك الأبصار » لأن أحد  
الكلامين معطوف على الآخر .

قيل لهم . فيجب إذا كان عموم القولين واحدا ( معرفه ) إذا كانت الأبصار ، أبصار  
العين ، أم أبصار القلوب . لأن الله - تعالى - قال « فأنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى  
القلوب التى فى الصدور » وقال ( أولى الأيدي والأبصار ) فأراد أبصار السلوب وهى التى  
يفضل بها المؤمنون ( على ) الكافرين .

ويقول أهل اللغة . فلان بصير بصاسته ، « أى » يريدون بصر العلم ويقولون قد  
أبصرته بقلدى كما أبصرته بمعنى .

فإذا كان البصر ، بصر العين وبصر القلب ، هام أوجنوا علينا أن يكون ترله  
- تعالى ( لا تدركه الأبصار ) فى العموم كقوله ( وهو يدرك الأبصار ) لأن أحد  
الكلامين ، معطوف على الآخر ، ( وعلم هذا فقد ) وجب عليهم بحجتهم أن الله - تعالى -  
لا يدرك بأبصار العيون ولا بأبصار القلب لأن قوله . « لا تدركه الأبصار » فى العموم ،  
كقوله . « وهو يدرك الأبصار » . وإذا لم يكن عددهم هكذا فقد وجب أن يكون قوله  
- تعالى - « لا تدركه الأبصار » أخص من قوله . « و ( هو يدرك الأبصار ) » ( هنا )  
المتنص احتجاجهم . ويقال لهم . انكم زعمتم أنه لو كان قوله . « لا تدركه الأبصار »  
خاصا فى وقت دون وقت ، لكان قوله ( وهو يدرك الأبصار ) خاصا فى وقت دون . =

• • • • •

= وقت ، وكان قوله • « لا تكمّله شيء » وقوله • « لا تأخذه سنة ولا نوم » ،  
وترّله : ( لا يظلم الناس شيئاً ) لى وقت دون وقت •

فان جعلتم قوله - تعالى - « لا تدركه الأبصار » خاصة رجح عليكم احتجاجكم  
ويقال لهم • اذا كان قوله • « لا تدركه الأبصار » خاصاً ، ولم يوجب خصوص  
هذه الآيات ، فما أنكرتم أن يكون قوله • « لا تدركه الأبصار » انما أراد فى الدنيا دون  
الآخرة ؟

وكما أن قوله : « لا تدركه الأبصار » بعض الأبصار دون بعض ، هل يوجب ذلك  
النخصيص ( لى ) هذه الآيات التى عارضتمونا بها •

فان قالوا : قوله - تعالى - « لا تدركه الأبصار » يوجب أن لا يدرك بها فى الدنيا  
والآخرة ، وليس بنفى ذلك ، أن نراه بقلوبنا ، ونبصره بها ولا تدركه بها •

قيل لهم : فما أنكرتم أن يكون لا تدركه بأبصار العيون ، ولا يوجب ادراك تدركه بها  
أن لا نراه ونبصره بها فبرؤيتنا له بالعيون ابصارنا له بها ، ليس يادرك له بها ؟  
فان قالوا : رؤية البصر ، هى ادراك البصر •

قيل لهم . ما الفرق بينكم وبين من قال رؤية القلب وابصاره هو ادراكه  
واحاطته ؟

اذا كان علم القلب بالله - تعالى - ، وابصار القلب له رؤيته إياه ، ليس باحاطة ،  
ولا ادراك •

فلم أنكرتم أن تكون رؤية العيون وابصارها لله - عز وجل - ليس باحاطة  
ولا ادراك •

مسألة :

ويقال لهم : اذا كان قول الله - سبحانه - : « لا تدركه الأبصار » فى العموم ،  
كقوله : « وهو يدرك الأبصار » لأن أحد الكلامين معطوف على الآخر •

فخبرونا ليست الأبصار والعيون لا تدركه رؤية لا لمسا ولا ذوقا ولا على وجه  
من الوجوه ؟

فمن قوله : نعم أخبرونا عن قوله - تعالى - : « وهو يدرك الأبصار » أتزعمون أنه  
يدركها لمسا وذوقا بأن يلمسها ؟

فمن قولهم نعم • يقال لهم أخبرونا عن قوله تعالى • ( وهو يدرك الأبصار ) أتزعمون  
أنه يدركها لمسا وذوقا بأن يلمسها • فمن قولهم : لا يقال لهم •

يقال لهم : فقد أنتقض قولكم •

فان قوله : « وهو يدرك الأبصار » فى العموم ، كقوله • « لا تدركه الأبصار » •

مسألة :

اذا كان قائل منهم ان البصر فى الحقيقة هو بصر العين ، لا بصر القلب قيل له :  
ولم زعمت هذا ؟

وقد سمى أهل اللغة بصر القلب بصرا ، كما سموا بصر العين بصرا فان جاز  
لكم ما قلتم ، جاز لغيركم أن يزعم : أن البصر فى الحقيقة ، هو بصر القلب دون  
العين •



والمصدر الثالث لبراهين الأشعري هو الإجماع ، أما المصدر الرابع والأخير لقوله برؤية المؤمنين لله سبحانه في الجنة ، فهو أن حياة الجنة هي — كما أجمع المسلمون — تمثل البهجة الكاملة والسعادة المطلقة وليس ادعى للبهجة والسعادة بعد لقاء الرسول ﷺ سوى مطالعة وجه الله الكريم . وعلى النحو نفسه ، فإنه عندما ناقش موضوع إرادة الله نجده برفض أفكارا لتعارضها مع مبدأ أجمع المسلمون عليه وهو أن « ما أَراده الله يكون ، وما لم يردده لم يكن » ( ١١ ) والاعتراف بالإجماع كأساس من أسس الشريعة أخذ به للمرة الأولى الإمام الشافعي ( المتوفى ٢٠٤ هـ ) ويبدو أنه طبق على المسائل العقائدية على يد المعتزلة بعد ذلك بوقت غير طويل ( ١٢ ) .

وأخيراً ، ثمة عدد من الأدلة العقلية الخالصة ساقها الأشعري . ومن ذلك — في مقام إثبات رؤية الله سبحانه — الدليل السادس والدليل السابع اللذان عرض لهما فنسبك . . وعند مناقشة الأشعري لبعض المعتزلة الذين ينكرون أن الله جعل ( أو خلق ) *make* أساس الكثر ،

= وإذا لم نجز هذا ، فقد وجب أن البصر بصر العين وبصر القلب .  
مسألة :

ويقال لهم : حدثونا عن قول الله عز وجل : « وهو يدرك الأبصار » ما معناه ؟  
فإن قالوا : معنى « يدرك الأبصار » أنه يعلمها .

قيل لهم : « إذا كان أحد الكلامين معطوفاً على الآخر ، وكان قوله تعالى : « وهو يدرك الأبصار » معناه يعلمها ، فقد وجب أن يكون قوله تعالى : « لا تدركه الأبصار » لا تعلمه ، وهذا نفى للعلم لا للرؤية فإن قالوا : معنى قوله تعالى « وهو يدرك الأبصار » أنه يراها رؤية ليس معناها العلم .

قيل لهم : فالأبصار الذي في العيون يجوز أن يرى .  
فإن قالوا : نعم ، نقضوا قولهم : أنا ما نرى من البصر إلا من جنس ما نرى الساعة ، فإن جاز أن يرى الله ما ليس من جنس المراتيات ، وهو الأبصار الذي في العيون . فلم لا يجوز أن يرى نفسه ؟

وإن لم يكن من جنس المراتيات فلم لا يجوز أن يرى نفسه ؟  
وإن لم يكن من جنس المراتيات ، يقال لهم : حدثونا إذا رأينا شيئاً فبصرنا رآه ؟ أو انما يراه المرائي دون البصر ؟

فمن قولهم . أنه محال ، أن نرى البصر الذي في العين .

فيقال لهم : الآية تنفي أن تراه الأبصار . ولا تنفي أن يراه المبصرون .

أكد الأشعرى أن الفعل ليس فعلا على الحقيقة إلا إذا علمه الفاعل وغفا للحقيقة التى يقوم عليها (١٣) ويمكن تكرار أمثلة لا تنتهى على هذا النحو . إلا أننا — على أية حال — لا بد أن نضيف أنه لا يوجد حد فاصل واضح بين الأدلة العقلية وما استخلص من إجماع المسلمين ( يقصد أن الإجماع أيضا يمكن أن يكون على أسس عقلية ) ، وربما كان من الأمور الملاحظة بشكل عام أن المسلم بصلّى لربه ( أو يدعو ربه ) بسبب قسوة الإيمان وليدفع عن نفسه قسوة الشرك ( الكفر ) (١٤) ، وقد كانت كل الأدلة التى ساقها الأشعرى إنما كان دافعها الرد على خصوم قالوا بوجهات نظر مخالفة لتلك التى يقول بها ، ومن هنا فإن خصومه أن كانوا يرون الراى نفسه فى قضايا أخرى لا خلاف بينهم وبينه فيها ، عندئذ لم يجد الأشعرى ضرورة لأعمال العقل لتبرير هذه المعتقدات . والأشعرى يؤكد أن كل ما يمس عظمة الله ووقاره أو يفترض الضعف فيه أو يصوره — سبحانه — غير كفى أو غير مكرث — إنما هى بالتأكيد أفكار باطلة .

ودراسة كتاب الإبانة عن أصول الديانة توضح لنا أن الأشعرى وإن كان يضع القرآن الكريم والحديث النبوى فى المقام الأول ، إلا أنه أيضا جعل للعقل والمنطق مكانا حفيا .

وربما لهذا يبدو غريبا أنه أعلن ولاءه للصيغة التى قال بها أحمد بن حنبل وهى صيغة ( بلا كيف ) Without how التى ينظر إليها أحيانا على أنها صيغة غامضة ( أو على أنها علامة على تحبيذ الابتعاد عن العلم والمعرفة وتفضيل الجهل أو عدم المعرفة أو أنها صيغة ظلامية ) (١٥) Obscurantism.

وهذا ليس غريبا حقا عندما نلاحظ أنه قد وجد بالفعل هيكل كامل للتفكير السالب ، ذلك التفكير الذى ينكر امكانية العلم بالله سبحانه إلا من خلال المعرفة السالبة بمعنى القول بأن الله سبحانه ( ليس كذا ) أو ( لا هو كذا ولا هو كذا ) أما الصيغة الموجبة فمفروضة ، وقد ارتبطت الجبومية بهذا النوع من التفكير لذلك سموها ( بالمعطلة ) ، وسعى نشكرهم ( بالمعطل ) وقد استمر هذا التفكير ( السالب ) لكن بشكل معتدل عند بعض من عرفوا باسم ( أهل الإثبات ) (١٦) وهذا التفكير السالب

مشروع فيها يرى الأشعري لأن العقل البشري غير قادر على فهم طبيعة الله عز وجل . لكنه ذهب لفقطه أبعد وهي أن الحيلولة بيننا وبين الوصول للمعرفة الحقة تعود لقصور في عقلنا البشري ومع هذا فلن الوحي الإلهي يهيئ لنا هذه المعرفة الحقة ، بل لقد ذهب الى أن العقل لا يمكن أن يسمح له بالوقوف موقف الحكم على العبارات والأفكار الواردة في الوحي وأن الإنسان لا يمكنه إلا أن يقبلها — ببساطة — كما هي وقد عارض الأشعري التفسير المجازي للمعاني التي يفهم منها تشبيه أو تجسيم أو تجسيد لله تعالى (١٧) ، فقد أنكر الأشعري تفسير « يد الله » بقدرته الله أو بفضل الله وهو تفسر يتمشى مع المنهج العقلي ، وقد يعارض مع نص الكلمات الموحى بها ، لكن — من ناحية أخرى — عندما انضحت علاقة ما هو عقل بالوحي وغدت مفهومة ، لم بعد أتباع الأشعري في حاجة الى إشاحة وجوههم عن التفسير المجازي . ويمكننا على النحو نفسه فهم قبول الأشعري غير العقلاني ( أى التبول غير العقلاني للأشعري ) للغيبيات المتعلقة بالآخرة ( كالبعث والحساب ... الخ ) في ضوء المتغيرات التي عاصرتة ، إذ يمكننا أن نقول الى حد كبير — أن أولئك الذين أنكروا الوقائع المختلفة في يوم قيام القيامة ( أهوال يوم القيامة وما الى ذلك ) كالجهمية مثلا كانوا يحاولون انكار المعنى الباطني للسلوك السوى الخير ، وتداعياته التي لا تناسب الفعل لفاعله البشري . فقد كانت تداعيات أفكار الجهمية ومن هنا نحسبهم تهدد بشيوع اللا أخلاقية ( الإباحية الخلقية ) وإزالة الفاصل بين ما هو حلال وما هو حرام ( ما هو صحيح وما هو خاطيء ) .

لقد كان انكار الأفكار التقليدية اذن مسألة لها عواقب غير طيبة على الصعيد العملي ، وفي ضوء هذه المتغيرات المعاصرة للأشعري يمكن فهم أفكاره (\*) .

(\*) لدقة هذه الموضوعات العقائدية نفصل هنا إيراد ما ذكره الأشعري في مسألة

تدبة الوجه والعينين والبصر واليدين الى الله سبحانه

« قال الله تعالى . « كل شيء هالك إلا وجهه » وقال تعالى « ويبقى وجهه

ربك ذو الجلال والإكرام » ، فالخير أن له سبحانه وجهاً لا يلقى ، ولا يلحقه الهلاك . »

« وقال تعالى « تجسرى بأعيننا » واصنع الفلك بأعيننا ووحينا » فأخبر تعالى أن له وجهاً وعينا لا بكيف ولا حدود .  
وقال تعالى « واصبر لحكم ربك فانك بأعيننا » وقال تعالى « لتصنع على عيني » وقال تعالى « وكان الله سميعاً بصيراً » .

وقال موسى وهارون - عليهما أفضل الصلاة والسلام « انني معكما أسمع وأرى » فأخبر ( تعالى ) عن سمعه وبصره ورؤيته .  
ونعى الجهمية أن يكون لله تعالى وجه - كما قال - وأبطلوا أن يكون له سمع وبصر وعين ، ووافقوا النصارى ، لأن النصارى لم تثبت الله سميعاً بصيراً ، الا على معنى أنه عالم .

وكذلك هالت الجهمية ، وفي حقيقة قولهم أنهم قالوا نقول ان الله عالم ، ولا نقول سميع بصير الا على معنى عالم وذلك ( هو ) قول النصارى .  
وقالت الجهمية ( أيضاً ) ان الله لا علم له ولا قوة ولا سمع ولا بصر وإنما قصدوا الى تعطيل التوحيد ، والتكذيب باسماء الله تعالى فأعطوا ذلك له لفظاً ، ولم يجعلوا قولهم في المعنى .

ولولا أنهم خافوا السيف ، لأفصحوا بأن الله غير سميع ولا بصير ولا عالم . .  
ولكن خوف السيف منعهم من اظهار زندقتههم .

وزعم شيخ منهم نجس ، مقدم فيهم أن علم الله ، هو الله ، وأن الله سبحانه علم لنفسه العلم من حيث أنهم أنه تبينه ، حتى لزم أن يقول : يا علم اغفر لي .

إذا كان علم الله عنده هو الله ، كان الله - على قياسه الفاسد علماً وقدره - تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً - .

قال الشيخ أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري - رحمه الله ورضى عنه - وبالله نستهدى ، وإياه نستكفي ، ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ، وهو المستعان .

مسألة :

أما بعد : فمن سألنا فقال

أتقولون ان لله وجهاً ؟

نقول له . نقول لك خلافا لما قاله المبتدعون ، وقد ذلك على ذلك قوله تعالى :  
( ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام ) .

مسألة :

وان سألنا : أتقولون ان لله يدين ؟

( محول له ) نقول ذلك بلا كيف وقد دل عليه قوله تعالى : « يد الله فوق أيديكم » .  
وقوله تعالى « لما خلقت بيدي » .

قيل لهم . ومن أين وحد في القياس ، أنه قوله : « **بيدي** » لا يكون معناه الا نعمتي . ومن أين يمكن أن تعلم بالفعل ان نفسى « **كذا** » مع أننا رأينا كتابه العزيز الماطق على لسان نبيه الصادق « **وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومهم** » وقال تعالى . « **لسان الذى يلحدون اليه اعجمى** وهذا لسان عربى مبين » (٧) وقال تعالى : « **جعلناه قرآنا عربيا** » وقال تعالى : « **الا يتتبعون القرآن** » ولو كان القرآن بلسان غير =

• • • • •

« العرب لما أمكن أن نتدبره ، ولا أن نعرف معانيه ، أذا سمعناه ، علما كان من لا يحسن لسان العرب لا يحسنه ، وإنما يقر به العرب أذا سمعوه علم أنهم إنما علموه لأنه بلسانهم فذل ، وليس هي لسانهم ما ادعوه .  
مسألة :

وقد اعتل معتل بقوله تعالى « والسماوات بنيناها بأيدي » ( وقد قالوا ) ( ان )  
« الأيدي » ( يعنى ) القوة .

هو جب ( على حد زعمهم ) أن يكون معنى قوله تعالى « بيدي » بقدرتي فيقال لهم : هذا التأويل فاسد من وجوه .

أحداها . أن الأيدي ليس مجمع لليد ، لأن حسم يد أيدي وجمع اليد التي هي « نعمة » ( در ) أيادي ، وإنما قال تعالى « لما خلقت بيدي » فبطل بذلك أن يكون معنى قوله « بيدي » معنى قوله « بنيناها بأيدي » وأبضا خلو كان أراد القوة ، لكان معنى ذلك بقدرتي ، وهذا مناقض لقول مخالفينا ، وكاسر لأذهنهم ، لأنهم لا يثبتون قدرة واحدة فكيف يثبتون ( له ) قدرتين .

وأيضا فلو أن الله تعالى ، عني يتروك « لما خلقت بيدي » « القدرة » لما كان لأدم على إبليس من مزية في ذلك ، والله تعالى أراد أن يرى فصل آدم — عليه السلام — عليه ، إذ خلقه بيديه ، ولو كان خالقا لإبليس بيديه ، كما خلق آدم — عليه السلام (٢) — لم يكن لتفضيله عليه بذلك وجه ، ولكان إبليس يقول محتجا على ربه فقد خلقتني بيديك كما خلقت آدم — عليه السلام — بهما . فلما أراد الله تعالى تفضيله عليه بذلك ، قال تعالى موبخا له على استكباره على آدم — عليه السلام — أن يسجد له ، « ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي استكبرت » دل ذلك على أنه ليس معنى الآية القدرة ، إذ كان الله تعالى خلق الأشياء جميعا بقدرته وإنما أراد اثبات يدين ، ولم يشارك إبليس آدم — عليه السلام — في أن خلق بهما .

وليس يخلو قوله تعالى . « لما خلقت بيدي » أن يكون معنى ذلك اثبات يدين نعمتين ، أو يكون معنى ذلك اثبات يدين جارحتين — تعالى الله عن ذلك — أو يكون معنى ذلك اثبات يدين قدرتين أو يكون معنى ذلك اثبات يدين ليستا نعمتين ولا قدرتين ولا توصفان إلا كما وصف الله تعالى .

فلا يجوز ( إذن ) أن يكون معنى ذلك نعمتين ، لأنه لا يجوز عند أهل اللسان أن يقول قائل : « عملت بيدي » أي نعمتي .

ولا يجوز عندنا ولا عند خصومنا أن نعني جارحتين ، ولا يجوز عند خصومنا يعني قدرتين .

وإذا فسدت الأقسام الثلاثة ، صح القسم الرابع وهو معنى قوله تعالى . « بيدي » اثبات يدين ليستا جارحتين ولا قدرتين ولا نعمتين ( بل ) لا توصفان ، إلا بأن يقال :  
إنهما يدان ليستا كالأيدي جارحتان عن سائر الوجود الثلاثة التي سلفت .

- مسألة :

وأيضا لو كان معنى قوله تعالى . « بيدي » معتمى لكان لا هضيلة لأدم — عليه السلام — على إبليس في ذلك ، على رأي مخالفينا ، لأن الله تعالى ابتدأ إبليس — على =

• • • • •

= قولهم - كما ابتداء آدم - عليه السلام - وليست تخلو النعمتان من أن تكونا بدون آدم - عليه السلام - أو تكونا عرصين في بدن آدم - عليه الصلاة والسلام - .

فلو كان عني بدون آدم ، فلا بد أن عند مخالفينا من المعتزلة جنسا واحدا ، وإذا كانت الأبدان عندهم جنسا واحدا ، فقد حصل في جسد إبليس - على مذاهبيهم - من النعمة ما حصل في جسد آدم - عليه السلام - وكذلك أنه عني عرصين ، فليس من عرض فعله في بدن آدم - عليه السلام - من لون أو حياة أو قوة ، أو غير ذلك ، إلا وقد فعل من جنسه عندهم في بدن إبليس ، وهذا يوجب أنه لا تفضيلة لآدم - عليه السلام - على إبليس في ذلك .

والله تعالى إذا احتج على إبليس بذلك ليريه أن لآدم - عليه السلام - المفضيلة .  
فدل على أن الله - عز وجل - لما قال « خلقت بيدي » لم يعن نعمتي .

مسألة :

ويقال لهم

لم أنكرتم أن يكون الله تعالى عنى بقوله « بيدي » يدين ليستا نعمتين ؟  
فإن قالوا لأن اليد إذا لم تكن نعمة ، لم تكن إلا جراحة .  
قيل لهم ولم تضيفتم أن اليد إذا لم تكن نعمة ، لم تكن إلا جراحة ؟ فإن راجعونا إلى شاهدنا ، أو إلى ما جده سينا من الطلق وقالوا اليد أن لم تكن نعمة في الشاهد ، لم تكن إلا جراحة قيل لهم إن علمتم الشاهد ، وتضيفتم به على الله تعالى ، فكذلك لم نجد حيا من الخلق إلا جسا ، لحما ودما ، فافصوا بذلك على الله - تعالى - من ذلك علوا كبيرا ولا كنتم لقولكم تاركين ، ولاعتلاككم ناقضين ، وإن أثبتتم حيا لا كالأحياء منا ، فلم أنكرتم أن تكون اليدين اللتان أخبر الله عنهما يدين ليستا نعمتين ، ولا جارحتين ، ولا كالأيدي .

وكذلك يقال لهم لن تجدوا مدبرا حكيما إلا إنسانا ، ثم أثبتتم أن للدنيا مدبرا حكيما ليس كالإنسان ، وألغتم الشاهد ، وفقتتم اعتلاككم ، فلا تمسعوا من أدات يدين ليستا نعمتين ، ولا جارحتين ، من أجل أن ذلك خلاف للشاهد .  
فإن قالوا إذا أثبتتم لله يدين لقوله تعالى ( لما خلقت بيدي ) فلم لا أثبتتم له أيدي ، لقوله « مما عملت أيدينا » .

فيل لهم قد أجمعوا على بطلان قول من قال ذلك ، وحب أن يكون الله تعالى ذكر « أيدي » ورجع إلى إثبات يدين ، لأن الدليل قد دل على صحة الإجماع ، وإذا كان الإجماع صحيحا ، وحب أن يرجع من قوله أيدي إلى يدين لأن القرآن على ظاهره ، ولا يزول عن ظاهره إلا صحة ، فوجدنا حجة أرلنا بها لذكر الأيدي عن الظاهر إلى ظاهر آخر ، ووجب أن يكون الظاهر الآخر على حقيقته لا يزول عنها إلا بصحة .

فإن قال قائل . إذا ذكر الله الأيدي ، وأراد يدين ، فما أنكرتم أن نذكر الأيدي ، ويريد يدا واحدة ؟

## ٢ - قدرة الله سبحانه في فكر الأشعري

القراءة السريعة للعقائد الإسلامية في كتابي الإبانة ومقالات الإسلاميين للأشعري كافية لتوضيح أن الرجل ( الأشعري ) يركز تركيزاً شديداً على قدرة الله وهيئته بل أنه يردد أفكاراً كثيرة تعود لفترة ما قبل الإسلام ، فالمبدأ الخامس من العقيدة كما يراها تتضح في قوله ( أنهم يؤكدون أنه لا شيء على الأرض - خيراً أو شراً - إلا بإرادة الله فكل شيء بإرادة الله ، وفي القرآن الكريم : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله إن الله كان عليهما حكيماً » / الإنسان الآب ٣٠ ؛ ولذا يقول المسلمون : « ما أراد الله يكون وما لم يرد له لم يكن » ( ١٨ ) .

= قيل له . ذكر الأيدى وأراد يدين ، لأنهم أجمعوا على مطلق قول من قال أيدي كثيرة ، وقول من قال يدا واحدة .

مقلنا يدان ، لأن القرآن على ظاهره ، إلا أن تقوم حجة ، ( وهذه الحجة يجب ) أن تكون على خلاف الظاهر .

فإن قال قائل ما أنكرتم أن يكون قوله تعالى « مما عملت أيدينا » وقوله تعالى « لما خلقت بيدي » على المحار ؟

قيل له . حكم كلام الله تعالى ، أن يكون على ظاهره وحقيقته ، ولا يخرج الشيء عن ظاهر إلى مجاز إلا بحجة .

إلا ترون ، إذا كان ظاهر الكلام ، العموم . ورد بلفظ العموم والمراد به الخصوص . وليس هو على حقيقة الظاهر .

وليس يجوز أن يعدل بما ظاهره العموم ، عن العموم بغير حجة وكذلك قوله تعالى « لما خلقت بيدي » على ظاهره .

وحقيقته اثبات اليمين ، ولا يحوز أن يعدل به عن ظاهر اليمين إلى ما ادعاه خصوصاً إلا بحجة .

ولو جاز ذلك لحاز لدع أن يدعى على أن ما ظاهره العموم هو على الخصوص ، وما ظاهره الخصوص ، هو على العموم ، بغير حجة ولذا لم يجز هذا لدعيه بغير برهان ، لم يجز لكم ما ادعيتوه أنه مجاز ، أن يكون مجازاً بغير حجة .

بل وجب أن يكون قوله تعالى « لما خلقت بيدي » اثبات يدين لله تعالى وفي الحقيقة ، غير نعمتين ، ( لأنه ) لا يحوز عند أهل اللسان أن يقول قائلهم . فعلت بيدي ، وهو يعني نعمتي .



والملاحظة الأخيرة ربما كان المقصود منها التذليل على مبدأ الاجماع في موازنة البرهان المأخوذ من القرآن الكريم ، فقد استدلل أولا بآية كريمة ثم باجماع المسلمين على أن ما أَرَادَهُ اللهُ كان وما لم يرد له لم يكن . ومن المؤكد أن المعتزلة العام عند المسلمين وهو ارتباط ما كان بإرادة الله واضح تماماً في بعض فصول كتاب الإبانة للأشعري ، فابداً الجبري ( القدرى ) القديم الذى مؤداه ما أصابك لم يسكن ليخطئك ، وما أخطأك لم يكن ليصيبك قد تردد في مواضع مختلفة (١٩) وثمة أثر لما تردد في الحديث الشريف عن القلم ، ومعرفة الله لما يفعله البشر وتدوينه ( بالقلم ) ما سيفعلون (٢٠) .

وثمة نقطة تربية الح عليها الأشعري الحاحا شديداً بل ممسلاً في كتابه الإبانة وهو أن الفرق بين المؤمن والكافر هو نتيجة للطريقة المختلفة التى عامل الله بها كلا منهما ، وليس هذا الفرق ناتجاً عن عمل مستقل ناتج عن أى منهما . وهذه الفكرة تصبغ كل ما كتبه الأشعري عن الهداية والضلال والختم ( بفتح الخاء ) Sealing وتميزها ، وهى أفكار مرتبطة بفكرة هيمنة الله المطلقة فهو سبحانه يريد ( أو يشاء ) كل ما هو موجود على ظهر البسيطة ، فان كان كفر الانسان وكبائره ( أخطاؤه ومعاصيه ) من عمله هو وليست أشياء أَرَادَهَا اللهُ ( شاءها ) ، فإن هذا يعنى أن الله ضعيف وأنه غير قادر — أستغفر الله —

---

(\*) نفضل هنا الرجوع لكتاب الإبانة مباشرة ليطمئن القارئ العربى أن ( وات ) قد نقل بالفعل الأفكار صحيحة ، وكذلك لمزيد من الشرح والايضاح :

د . . . وأنه لا يكون فى الأرض من خير وشر الا ما شاء الله ، وأن تكون مشيئة الله — عز وجل — ، وأن أحداً لا يستطيع أن يفعل شيئاً قبل أن يفعله ، ولا يستغنى عن الله ، ولا يقدر على الخروج من علم الله — عز وجل — .  
وأنه لا خالق الا الله ، وأن أعمال العباد مخلوقة لله بقدرته كما قال سبحانه . « والله خالقكم وما تعملون » .

وأن العباد لا يقدرون أن يخلقوا شيئاً . وهم يخلقون ، كما قال « هل من خالق غير الله » ، وكما ( قال ) « لا يخلقون شيئاً وهم يخلقون » ، وكما قال سبحانه : « افمن يخلق كمن لا يخلق » وكما قال . « أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون » وهذا فى كتاب الله كثير .

وأن الله وفق المؤمنين لطاعته ، ولطف بهم ( ؟ ) وأصلحهم وهداهم ، وأصل الكافرين ولم يهدهم ، ولم يلطف بهم بالإيمان كما عم أهل الريغ الطغيان ، ولو لطف بهم أو أصلحهم =

وهذا أمر مستحيل ولا يمكن التفكير فيه . لذا فالأشعري قد خلص الى نتيجة مؤداها أن الله خالق لكن الانسان وكبائره .

وفي الوقت نفسه فقد تناول الأشعري الفعل البشري أو النشاط البشري human activity في خط واحد مع تركيزه على الهيمنة المطلقة لله سبحانه . فقد قال الأشعري بما قال به فعلا النجار مؤلف كتاب وصية أبي حنيفة وغيره ، من حيث ان استطاعة الانسان على الفعل مصاحبة للفعل نفسه وانها — اى الاستطاعة — لم تكن موجودة قبل ذلك ، ومن هنا فان الاستطاعة مخصصة لفعل واحد أو عمل واحد وليست مطلقة ( للعمل وتقيضه ) (٢١) وبعبارة أخرى ، فان الله عندهما يهب للانسان « الاستطاعة » أو القدرة على أن يؤمن فليس اهام الانسان الا أن يؤمن ، فطريق الايمان هو وحده المتاح له ، فليس له — ولا يستطيع — أن يكفر ، بل وليس أمامه أن يتراجع عن ايمانه أو يحجم عنه ، ومن هنا فان العمل وان كان عمل الانسان الا انه لا يتم الا من خلال « قدرة » أو استطاعة خلقها الله فيه ، وهذه الاستطاعة في يد الله سبحانه دائما لا يفلتها ولا يفقد السيطرة عليها فهو المهيمن القادر ، ولا يبقى الا ظل لمسئولية الانسان عن عمله There remains only the shadow of man's responsibility for the actions.

ليس غريبا إذن أن يبدو الأشعري رافضا لأفكار برغوث التي مؤداها أن الفعل أو العمل ليس اختياريا اذا كان الله هو الذى أجبره

---

= لكانوا صالحين ، ولو هدام لكانوا مهتدين ، وان الله يقدر أن يدمر الكافرين ، ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين ، ولكنه أراد أن يكونوا كافرين — كما عاد — وخذلهم وطبع على قلوبهم .

وان الخير والشر بقضاء الله وقدره ، واننا يؤمن بقضاء الله وقدره ، خيره وسره ، حلوله ومره .

ونعلم ان ما اخطأنا لم يكن ليصيبنا ، وان ما أصابنا لم يكن ليخطئنا .

وان العباد لا يملكون لأنفسهم ضرا ولا نفعا الا باذن الله — كما قال عز وجل — .

ونلجئ أمورنا الى الله ، ونثبت الحاجة والفقر في كل وقت اليه سبحانه وتعالى ، .

على فعله ، وأكد الأشعري أن الله سبحانه الى جانب كونه قادرا على خلق الكسب ( ما كسبت يداه ) acquisition للانسسان ، فإنه أيضا — أى الله سبحانه — قادر على إجباره على عمل الشر (٢٢) .

قبول الأشعري لفكرة الكسب أو الاكتساب لا يزيد الا قليلا عن كونه رياء ( أو تملقا ) ، وربما يكون قد احتفظ بكبره الجبائى للفسكرة وعدم اقتناعه بها ، وبالإضافة للفقرة التى أثرنا اليها لقونا فهناك أيضا اشارة للفكرة مرتين فى كتاب المقالات ، ومرة فى كتاب الإبانة ، ففى هذه الفقرات استخدم الأشعري الكلمة وشرحها من وجهة نظره ( كما يفهمها والمقصود كلمة الاكتساب أو الكسب ) ففى إحدى اثاره ذكر أن معنى الاكتساب هو تحصيل الشيء أو تمكين الفرد من تحصيل الشيء ( أو الحصول عليه ) بتمكينه من الاستطاعة أو القدرة ، وهو هنا يشير الى أن الاستطاعة مخلوقة وفى فقرة أخرى يشير الأشعري الى أن الانسان مهيا عمل ومهيأ اكتساب ، فإنه يظل دائما تحت الهيمنة الالهية أو تحت اشراف الله سبحانه Without God's Control ، فلا احد يكتسب الا بإرادة الله (\*) (٢٣) .

#### (\*) الفكرة بنص كلمات الأشعري فى الإبانة

« ان قال قائل لما قلتم ان الله مريد لكل كائن ان يكون ، ولكل ما لا يكون ، ان لا يكون ؟

قيل له الدليل على ذلك ان الحجة وضحت ( فى ) أن الله تعالى خلق الكفر والمعاصى — وستبين ذلك بعد هذا الموضوع فى كتابنا — واذا وحب ان الله خالق لذلك ، فله وحده مريد له لأنه لا يجوز ان يخلق ما لا يريد .

#### جواب آخر :

( هو ) أنه لا يجوز أن يكون فى سلطان الله تعالى ، من اكساب العباد ما لا يريد ، كما لا يجوز أن يكون من فعله المجتمع ، على أنه لو فعل ما لا يريد ، لأنه لو وقع من فعله ما لا يعلمه ، لكان فى ذلك انبات النقصان ، وكذلك القصد ، لوقع من عبادته ما لا يعلمه .

وكذلك لا يجوز أن يقع من عبادته ما لا يريد ، ( واذا ) كان ذلك وحب أن يقع ( ذلك ) عن نهور وغفلة ، أو عن ضعف وتصير على بلوغ ما يريد .

وأيضا فلو كاب المعاصى ، وهو لا يشاء أن تكون ، لكان قد ذكره أن تكون وأنى أن تحزن ، وهذا يوجب ، أن تكون المعاصى ، كائنة — شاء الله أم أبى ، وهذه صفة الصعف — تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا . =

• • • • •

« وقد أوضحنا أن الله سبحانه ، لم يزل مريدا على حقيقته التي علمه عليها ، فإذا كان الكفر مما يكون ، وقد علم ذلك ، فقد أراد أن يكون » .

#### مسألة :

ويقال لهم . إذ كان الله علم أن الكفر يكون ، وأراد أن لا يكون فقد أراد أن يكون ما علم ، على خلاف ما علم ، وإذا لم يجر ذلك فقد أراد أن يكون ما علم .

— ويقال لهم . لما أبت الله يريد الكفر ، الذي علم أنه يكون ، أن يكون قبيحا فاسدا متناقضا خلافا للإيمان ؟

فإن قالوا . لأنه كل مريد لمصفه سفيه .

قيل لهم . ولم قلت ذلك ؟ أوليس قد أخبر الله تعالى ، عن ابن آدم أنه قال لأخيه « لئن بسطت إلى يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك أتى أخاف الله رب العالمين أتى أريد أن تبوء بأثمي وأثمك لتكون من أصحاب النار » فأراد أن يقتل أخاه لئلا يعذب ، وأن يقتله أخوه حتى يبوء بأثم قتله له ، وسائر آثامه التي عليه ، فيكون من أصحاب النار . فأراد قتله أخيه ( له ) الذي هو سفيه ، ولم يكن ( هو ) بذلك سفيها ، فلم زعمتم أن الله تعالى إذا أراد سفه العباد ، وجب أن ينسب ذلك إليه .

#### مسألة :

ويقال لهم . قد قال يوسف — عليه السلام — . « رب السجن أحب إلي مما يدعونني إليه » ، وكان سجنهم آياه معصية ، فأراد المعصية التي هي سجنهم آياه دون فعل ما يدعونهم إليه ، ولم يكن بذلك سفيها ، فما أنكرتم من لا يجب إذا أراد الباري سبحانه ، سفه العباد ، أن يكون قبيحا بينهم ، خلافا للطاعة في أن يكون سفيها .

#### مسألة أخرى :

ويقال لهم . ليس من يرى من جرم المسلمين ، كان سفيها ، والله سبحانه وتعالى يرأهم ، ولا ينسب إلى السفه ، فلا بد من نعم . فيقال لهم : فما أنكرتم أن من أراد السفه من كان سفيها ، والله سبحانه يريد سفه السفهاء .

#### مسألة :

ويقال لهم . السفيه منا ، من كان سفيها ، لما أراد السفه ، لأنه نهى عن ذلك ، ولأنه تحت شريعة من فوقه ، ومن يحد له الحدود ويرسم له الرسوم ، فلما أتى ما نهى عنه ، كان سفيها .

ورب العالمين — جل ثناؤه وتقدست أسماؤه — ليس تحت شريعة ، ولا قوله من يحد له الحدود ، ويرسم له الرسوم ، ولا فوقه مبيح ولا حاطر ، ولا أمر ولا زاجر .

فلم يجب إذا أراد ذلك أن يكون قبيحا ، أو أن ينسب إلى السفه — سبحانه — .

#### مسألة :

ويقال لهم : ليس بمن خلا بين عبده وأمائه منا ، يزنى بعضهم ببعض وهو لا يعجز عن التفريق بينهم ، فيكون ( بذلك ) سفيها ، ورب العالمين قد خلا بين عبده وأمائه ، ( وقد ) يزنى بعضهم ببعض ، وهو يقدر على التفريق بينهم ، وليس سفيها ( سبحانه ) .

• • • • •

= وكذلك من أراد السفه منا كان سفيها ، ورب العالمين يريد السفه وليس سفيها •

#### مسألة أخرى :

ويقال لهم • من أراد طاعة الله منا ، كان مطيعا ، كما من أراد السوء كان سفيها ، ورب العالمين يريد الطاعة ، وليس مطيعا ، فكذلك يريد السفه ، وليس سفيها • ( سبحانه ) •

#### مسألة :

ويقال لهم . قال الله تعالى . « ولو شاء الله ما اتقنوا » فأخبر أنه لو شاء أن لا يقتلوا • ( ولكن ) قال : ( ولكن الله يفعل ما يريد ) من القتال • فإذا وقع القتال ، فقد شاءه ، كما قال • « ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه » •

فقد أرحب أنه لو ردهم إلى الدنيا لعادوا إلى الكفر ، وأنهم إذا لم يردهم إلى الدنيا لم يعودوا ، فكذلك لو شاء ، أن لا يقتلوا لما اقتتلوا ، وإذا اقتتلوا فقد شاء أن يقتلوا •

#### مسألة :

ويقال لهم . قال الله تعالى • « ولو شئنا لآتينا كل نفس هدايا ولكن حق القول مني لآملن جهنم من الجنة والناس أجمعين » وإذا حق القول بذلك ، أن يؤتى كل نفس هدايا ، لأنه إذا لم يؤتىها ، لما حق القول بتحذير الكافرين ، وإذا لم يرد ذلك فقد شاء ضلالها •

قالوا . معنى ذلك ، لو شئنا جبرناهم على الهدى واضطررناهم إليه •

قيل لهم : إذ أجبرهم على الهدى واضطرهم إليه ، ليكونوا مهتدين •

فإن قالوا : نعم •

قيل لهم . فإذا كان إذا فعل الهدى كانوا مهتدين • فما أنكرتم أنه لو فعل كفر الكافرين ، لكانوا كافرين ، وهذا هدم لقولهم ، لأنهم زعموا أنه لا يفعل الكفر إلا كافر •

ويقال لهم أيضا : على أي وجه يؤتىهم الهدى ، لو آتاهم إياه ، وشاء لهم ؟

فإن قالوا : على الإلجاء •

قيل لهم : وإذا ألجأهم إلى ذلك ، هل ينفعهم على طريق الإلجاء •

فمن قولهم : لا •

قيل لهم : فإذا أخبر أنه لو شاء لآتاهم الهدى ، لولا ما حق منه من القول أنه يملأ منهم جهنم ، وإذا كان لو ألجأهم ، لم يكن نافعاً لهم ، ولا مزيلاً للعذاب عنهم ، كما لا ينفع فرعون قوله الذي قاله عند الفرق والإلجاء فلا معنى لقولكم ، لأنه لولا ما حق من القول لآتى كل نفس هدايا وإثبات الهدى على الوجه الذي قلموه ، لا يزيل للعذاب •

#### مسألة أخرى :

ويقال لهم . قال الله تعالى . « ولو بسط الله الرزق لعباده لبخسوا في الأرض » وقال تعالى . « ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سفكاً من فضة » ، فأخبر أنه لولا أن يكون الناس مجتمعين على الكفر ، لبسط لهم الرزق ، •

وقبل أن ندب الأسمعى بسبب تقليله من شأن مسؤولية الإنسان عن أعماله ( جعلها في حيز أنفيق من المتوقع ) ، يحسن بنا أن نأمل محاولاته لحل مشكلة الشر أو مشكلة الكفر Problem of evil التي واجهها بمعنى تعرضه لها . لقد كان الأسمعى واضحاً تماماً في إدراك أن هيمنة الله الكاملة وإرادته المطلقة ، تعنى أنه سبحانه قد أراد كل الشر الموجود في الدنيا فالله لبس ضعيفا ولا هو متسم بالاهمال ( بحيث نجرى الأمور دون علمه ) ، لكن الأسمعى كان أيضا متيقناً أن الله عادل وخير . وفي إحدى مجادلاته القائمة على التناقض بين الله سبحانه وإبليس الذى اعتبره مردياً للشر ( الشر المراد Willing evil ) نورد هذه الفقرات :

« يقال لكم من قولكم : إن كثيراً مما نساء أن يكون إبليس كان ، لأن الكفر أكثر من الإيمان ، وأكثر ما كان قد شأه هو . وعلى هذا مقد جعلتم مشيئة إبليس أنفذ من مشيئة رب العالمين — جل ثناؤه وتقدست أسماؤه . لأن أكثر ما شأه كان وأكثر ما كان فقد نساءه . وفى هذا ايجاب انكم قد جعلتم لإبليس مرتبة فى مشيئة ليست لرب العالمين — تعالى الله عن قول الظالمين علواً كبيراً » (٢٤) (\*) وأحد اتجاهات الحل تعتمد على عقيدة « عدل » الله بالضرورة ، وكونه خيراً ، كما يتمثل ذلك فى أنه سبحانه هو الذى قدم لنا الشريعة ، وليس من مشرع فوق الله سبحانه ليقرر له ما هو صالح وما هو طالح ، فليس من مشرع لله ، وليس من مشرع غير الله (٢٥) . ( النص بلغة الأسمعى : رب العالمين ليس

= ولم يجعل للكافرين سقفاً من فضة ، مما انكرتم من أنه تعالى ، لو لم يرد أن يكفر الكافرون ، ما خلقهم مع علمه ، أنه إذا خلقهم كانوا كافرين ، كما أنه أراد أن يكون الناس على الكفر مجتمعين ، لم يجعل للكافرين سقفاً من فضة ، ومعارض عليها يطهرون ، لئلا يكونوا جميعاً على الكفر متطابقين .

إذا كانوا هم معلومه أنه لو لم يفعل ذلك ، لكانوا على الكفر جميعاً مطبقين » .

(\*) نقلنا النص العربى الذى يتفق تقريباً مع ما أورده وات بالانجليزية من طبعة الابانة ، بتحقيق عباس صباغ ، ص ١١٨ ونورد هنا نصاً آخر لا يخلو من علاقة مع النص الوارد فى المتن من الصفحة نفسها « ويقال لهم اذا زعمتم انه قد كان فى سلطان الله الكفر والعصيان ، وهو لا يريد ، وأراد ان يزمن الخلق أجمعين ولم يؤمنوا ، فقد وجب على قولكم أن أكثر ما شاء الله أن يكون لم يكن وأكثر ما أراد الله ألا يكون كان ، لأن الكفر الذى كان وهو لا يشأه عنكم أكثر من الإيمان الذى كان هو يسأوه ، فقد وجب على قولكم أن أكثر ما شاء الله أن يكون لم يكن وأكثر ما أراد الله ألا يكون وأكثر ما شاء الله أن يكون لم يكن ، وهذا حشد ما أجمع عليه المسلمون عن أن ما ساء الله أن يكون كان وما لا يشأه لا يكون » ، « ويقال لهم : أيما أولى بصفة الاقتدار ؟ من إذا =

نحت شريعته ( \*) فليس لعدل الله وخيره وجود جوهرى *has no intrinsic existence* وانما هو مرتبط ( العدل والخير ) بكونه سبحانه مرسل شريعة . وهذا التفسير ليس مرضيا تماما ولم يرد ذكره الا بايجاز .

وعلى اية حال ، فان حله الجوهرى لهذه القضية قد سابر في مواضع عدة من كتابه الايبانة عن اصول الديانة ، وهو حل يسير في الخط نفسه الذي كان أول من سار فيه رجال مل برغوث . وهذا الخط التفكيرى بين أن علاقة الله سبحانه بمخلوقاته مختلفة تماما عن علاقة الانسان بما يفعله ( بمفعولاته ) ومن هنا ليس من الضرورى وصف الله سبحانه بصفات تنطبق على البشر ، أو بصفات لها المفهوم نفسه اذا أطلقت على البشر . فاذا تحرك انسان قلنا انه متحرك أو يتحرك ولكن عندما يخلق الله الحركة في بعض مخلوقاته فانه سبحانه لا يوصف بأنه متحرك . وهذا الذى اعتقده الأشعري طبقه على خلق الله سبحانه للشر . بقول الأشعري :

« وان سألوا : فقالوا : أما خير ، ألخير أو من الخير منه ؟ » .

يقال لهم : من كان الخير متفضلا به ، هو خير من الخير .

وان قالوا : أيما شر ، ألشر أو من الشر منه ؟

= شام أن يكون كان لا محالة ، واذا لم يرد له لم يكن ؟ أى من يريد ان يكون ما لا يكون ويكون ما لا يريد ؟ فان قالوا : من لا يكون أكثر ما يريده أولى بصفة الاقتدار ( استخدم وات لفظ Omnipotence ) كابروا ، ويقال لهم ان جاز لكم ما قلتموه ، جار لقاتل ان يقول من يكون ما لا يعلمه أولى بالعلم من لا يكون الا يعلمه . فان رجعوا من المكابرة وزعموا أن من اذا اراد أمرا كان وادا لم يرد ، لا يكون ، أولى بصفة الاقتدار اأرهم على مذاهبهم أن يكون إبليس - لعنه الله أولى بصفة الاقتدار من الله تعالى لأنه أكبر ما اراده كان ، وأكثر ما كان قد اراده . . . . . ويقال لهم أيما أولى بالسلطان والالوهية ( استخدم وات اللفظين Authority and Divinity ) من لا يكون الا ما يعلمه ولا يغيب عن علمه شيء ، لا يحور ذلك عليه ، أو من يكون ما لا يعلمه ويعزب عن علمه أكثر الأشياء ؟ فان قالوا : من لا يكون الا ما يعلمه ولا يعزب عن علمه شيء أولى بالالوهية ، قيل لهم . فلذلك من لا يريد كون الشيء الا ما كان ولا يكون الا ما يريده ولا يعزب عن ارادته شيء أولى بصفة الالوهية - كما قلتم ذلك فى العلم . . . . . الخ ، ص ١١٩ وما بعدها .

(\*) البص كاملا بلغة الأشعري فى حاشية سامقة فى هذا الفصل .

يقال لهم : من كان التمر منه ، جاز به ، فهو نسر من التمر ، والله تعالى بكون منه الشر خلقاً — بفتح الخاء — وهو عادل به .

فلذلك لا يلزمنا ما سألتم عنه ، على انكم ناقضون لأصولكم ، لأنه اذا كان ، من كان الشر منه ، شر من الشر ، ففقد خلق الله تعالى إبليس الذى هو شر من الشر الذى فيه ، كما خلق ما هو شر من السرور كلها ، وهذا نقض لدينكم وفساد مذهبيكم » (٢٦) (\*) .

واحد أكثر جوانب براهين الأشعرى ( حواراته ) تنسيقاً نجدها حبت باستخدام نظائر بشرية human parallels ( معتمداً على شواهد قرآنية ) (٢٧) ليبين أنه من الممكن أن يكون مريداً للغباء ( السفه folly) دون أن يكون غيباً .

ويبدو أن المعتزلة أو بعض جماعانهم قد عارضوا القائلين بأن الله يمكن أن يخلق الشر دون أن يكون شريراً ذلك لأن « من يريد السفه ( الغباء ) هو بالضرورة سفيه ( غبى ) (٢٨) .

( نص الحوار بلغة الأشعرى عند الحاشية ٢٣ فى هذا المصطلح نفسه ) أما الآيات التى استخدمها الأشعرى للدلالة على أنه ليس كل مريد للسفه سفيهاً ، فهو قول ابن آدم بلغة القرآن الكريم ( لئن بسطت الى يدك لتقتلنى ما أنا بباسط يدي اليك لأقتلك انى أخاف الله رب العالمين . انى أريد أن نبوء بائس وابعث فتكون من أصحاب النار ) فرغم أنه ترك أخاه ليقتله ( وهو سفيه ) الا أنه ليس ( سفيهاً ) فقد ( أراد ) أن يبيوء القاتل ببائسه . وقول يوسف عليه السلام : ( رب السجن أحب الى مما يدعوننى اليه ) فرغم تمفيه السجن ( سفيه ) الا أنه أراد بذلك الخلاص من المعصية فهو بذلك ليس سفيهاً .

(\*) نريد أن تبرهن على أن وات قد استوعب النصوص العربية وصاغها بانجليزية سهلة ، تراها فى بعض الأحيان أيسر على الفهم من النص العربى ، لذلك نورد المقابل الانجليزية الذى أورده لمعظم هذه الفقرة

« If they ask : « which's better, the good or the person from whom the good proceed ? The reply is : « the person from whom the good by way of (unmerited) favour is better than the good ». If they then say : « Then which is worse, the evil or the person from whom the evil proceeds ? The reply is : « the person from Whom the evil proceeds by way of wrong doing is worse than the evil. From God-however, the proceeds by a way of creation and he is dealing justly thereby.



وخلص الأسعري من هذا الى أن الله سبحانه وان أراد السفسه  
الا أنه ليس سفسها ( حاشاه عن السفسه ) .

انه لنقاش ممتع حقا يأخذنا الى نقطة أبعد نحو حل هذه المنسكلات  
( حل القضايا التي تبدوا متناقضة ) أكثر من حواراته الأخرى . فالعلاقة  
بين الارادة البشرية وارادته سبحانه يمكن فهمها على النحو نفسه عن  
طريق النياس analogy بمعنى نياس ذلك بالعلاقات بين الارادات  
البشرية بعضها وبعضها الآخر أكثر مما يمكن فهمها عن طريق قياسها  
مع العلاقة بين القوى الفيزيقيه physical forces ( التي ننحو نحو  
التركيز على القوى البشرية والقوى الالهيه ، أو بين  
إرادة الله وإرادة الإنسان ، باعتبار الإرادين متماثلتين — هذا أمر  
غير واقعي ) (\*) وهذه الأمله بين كيف أن واقعة أو حادثة واحدة يمكن  
أن يريد لها أشخاص متعددون ( ذوات متعددة ) بطرائق متعددة ، وهي  
أي الواقعة ( أو الحادثة ) مراده بالفعل ( أي يريد لها الأشخاص أو  
الذوات المختلفون اراده حقيقيه فعلا ) ، وفي ظل هذا المفهوم يمكن فهم  
كيف أن ارادة الله يمكن أن تكون هي المهيمنة على عالمنا فعلا وهذا  
لا ينفي الارادة البشرية أو المسؤولية البشرية .

ورغم أن هذه الطريقة في التفكير وتطبيقها على القضية المطروحة  
هي — بلا شك — من بنات أفكار الأسعري ، الا أن هذا لا يمنع فيما  
يبدو أن يكون قد أخذ هذه الفكرة عن تيموى Timothey  
في رسالته Apology ، وتيموى هذا هو بطريارك الكنيسة السورية  
الشرقية ( بدأت في حوالى ١٦٥ هـ / ٧٨١ م ) ( ٢٩ ) ومن المعروف أن  
الأسعري قد درس المسيحية فقد ألف عنها كتابين ( ٣٠ ) وكان بموى  
Timothy يجيب على اعراض للخليفة المهدي العباسى مؤداه أنه اما  
أن يكون المسيح ( عليه السلام ) غير قادر على منع صلبه ، فهو في هذه  
الحال ضعيف ، واما أنه — أى المسيح عليه السلام — كان يريد هذا  
الصلب فعلا ، وفي هذه الحال لا لوم على اليهود . لكن تيموى عقد مقارنة  
بين نزول الشيطان من السماء وطرده آدم عليه السلام من الجنة ، وفي  
وقت لاحق قارن ذلك بالكفار الذين يقتلون المسلمين الذين يجاهدون في

(\*) انترجم . لا يخفى أن دراسة الارادة الالهيه والارادة البشرية كإرادتين  
متناظرتين أو من منطلق ( صراع القوى ) هو نوع من السفسه لا شك فيه — ( المترجم ) .

سبيل الله ، وحلص ييموى من هذا الى حقيقته أن « الله أراد أن يهبط الشيطان الى الأرض وأراد أن يطرد آدم من الجنة — لكن اراده الله هذه لا تبريء الشيطان ولا نغفى آدم من اللوم وكذلك فان قتل الكفار للمجاهدين في سبيل الله لا يمتع — رغم أن الله أراد ذلك — من عقاب الكفار على خيبرهم وعلى قتلهم للمجاهدين المسلمين رغم حبهم — أى المجاهدين — للمساهده ، فالكفار لم يقتلوا المجاهدين رغبة في ادخالهم الجنة .

وإذا تركنا هذه المجادلات التى بين قليل الأشعرى من أهمية المسؤولية البشرية ( حرية الارادة البشرية ) ، فلا بد أن يكون حكماً عليه معديلاً شيئاً ما ، فالأشعرى لم يصل الى هذا الموقف منخلها عن كل الضرورات المنطقية ، كما أنه لم ينكر المسؤولية البشرية انكاراً كاملاً ، إذ يمكننا — ببساطة — أن نجد فى كتاباته ما يؤكد حرية الارادة البشرية بشكل مباشر أو غير مباشر ، كل ما فى الأمر أنه لم يركز حديه عليها كما كان متسغولاً دائماً باقناع الناس بعظمة الله سبحانه وفدائه الغامرة ، وحسب إذا لم يكن الأشعرى قد استعار شيئاً من ييموتى 'imoty فان استخدام الرجلين للبراهين نفسها ( الأساليب الكلامية أو اللاهوتية نفسها ) مختلف بشكل واضح .

ليس غريباً إذن أن الأشعرى لم يرفع لواء المعارضة فى وجه الأفكار الجبرية ( القائلة بالقضاء والقدر خيره وشره من الله ) التى أصبحت تقليدية ، بل لقد كان من الملاحظ بالفعل أنه يردد الصيغة المعروفة ( ما أصابك لم يكن ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك ) ، كما كان لديه ما يقوله عن كتابة اللوح المحفوظ . وفيما يتعلق ( بالأجل ) و ( الرزق ) فان أفكاره هى نفسها أفكار النجار واهل السنة بشكل عام (٣١) . وفى مجال دفاعه عن مبدأ أن الله سبحانه ونعالى يرزق عباده حراماً كما يرزقهم حلالاً أوضح أن الله سبحانه قد يعطى شخصاً شيئاً دون أن يعطيه حق ملكيته فالله سبحانه يرزق الأطفال بالحليب والماشية بالعلف دون أن يعطيهم حق ملكيتها (٣٢) .

ومع هذه النظرات الجبرية ( المنفكة مع القدر خيره وشره من الله ) ، نلاحظ أن فكر الأشعرى يتعلق حول فكرة أن الله سبحانه هو المحور . وقد استشهد الأشعرى بكثير من الاستشهادات غير

انقرانيه (٣٣) ، ولكنه كان اذا أراد الخلوص بنتائج منها فانه كان ينحو  
منحى أكثر اقترابا من أن الله سبحانه وتعالى هو مدبر الحياه البشريه ،  
فالله سبحانه يعلم أن ما سيكون ، سيكون ، وأنه يسجله وهو يعلم  
أهل الجنة وأهل الجحيم (٣٤) . ومن القصة ذات الطابع الجبرى عن  
الخلاص بين موسى وأدم عليهما السلام خلص الاسعري الى أن الله  
سبحانه لديه علم مسبق بالأحداث ( علم بما سيكون ) (٣٥) (٦) . ان اسعري  
الاسعري تنطلق دائما حول الله سبحانه ، فالله هو المهيمن الفادر  
all in all كل شيء في يديه ، ولأنه رحيم ورحيم فلا بد أن نتلقى  
قضاءه بصبر ونسلم الأمر له ونطيع أوامره ونجتنب نواهيه (٣٦) ،  
لقد أصبح واضحا أن الاسعري جبرى مؤمن بالقضاء والقدر خيره وسره  
من الله determinist ولكن من الواضح بالمل أن جبرينه هذه بهيمن  
عليها فكره الله في كل ركن من أركانها . أى أن مذهب الجبريه عنه  
بهيمن عليه فكره وجود اله مسيطر على كل شيء .



### ٣ - انجاز الأشعري

من بين كل باحثي القرن التاسع عشر ( الغربيين ) كان فلهلم سبيتا  
Wilhelm Spitta هو وحده الذى بذل معظم الجهد لانصاف الأشعري ،  
ورغم أنه أظهر بعض الاعجاب بالمعتزلة وهو الأمر الذى كان منشرا

(★) نص القصة كما فى الابانة للأسعري .

« وروى معاوية بن عمرو . قال حدثنا زائدة عن الأعمش عن أبى صالح عن أبى  
هريرة عن النبى ﷺ قال . ( احتج آدم وموسى - عليهما السلام - فقال  
موسى . يا آدم خلقك الله بيده ، ونفخ فيك من روحه ، وأخرجتم من الجنة ؟ فقال آدم  
أنت موسى الذى اصطفاك الله بكلماته تلومنى على عمل كتبه الله على قبل أن يخلق  
السموات ، قال . فحج آدم موسى » وهذا يدل على بطلان قول القدريه الذين يقولون  
ان الله لا يعلم الشيء حتى يكون ، لأن الله تعالى اذا كتب ذلك وأمر بأن يكتب فلا يكتب  
شيء لا يعلمه - جل عن ذلك وتقدس - وقال تعالى ( وما تسقط من ورقة الا يعلمها  
ولا حية فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين ) وقال تعالى ( وما من  
داية فى الأرض الا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها ) ، صص ١٥١-١٥٢ .

بين الباحثين الغربيين المعاصرين له : الا أنه — أى شبيبا — ظل يعتبر الأشعرى هو « البطل » his hero فهو « الرجل الذى ظل لعدة قرون ذا تأثير على ملايين من البشر من خلال أفكاره الدينية » (٣٧) . وقد خلص تسبيتا من دراساته الى أن « مجمل حركة رد الفعل فى القرن الرابع عشر » بما فيها بطبيعة الحال جهود الأشعرى الذى لعب فيها دوراً رائداً — كانت ( أى هذه الحركة ) محاولة لبعث الدين الإسلامى ( الرسمى : Arab religion ) الذى كانت عناصر أجنبية دخيلة قد نخلته ولم تلتحم معه بشكل عضوى » (٣٨) واعتقد تسبيتا أن هذه العناصر الأجنبية المقحمة على الدين الإسلامى كانت عناصر يونانية وعناصر من مصادر أخرى دخلت فكر المعتزلة الذين لم يحقق فكرهم انتشاراً جماهيرياً على الإطلاق وإنما ظل محصوراً — فى الحقيقة — فى قلة من المثقفين (٣٩) . والطريقة التى عبر بها تسبيتا عن فكره ساهرت بالافكار العنصرية الألمانية لكن هذا لا يمنع أن فى نظرية شبيبا هذه كنزاً من الصدق ، وهى مناسبة لنبدأ بها بصدد حديثنا عن انجاز الأشعرى .

ربما كان حقيقياً أن المعتزلة لم يحققوا على الإطلاق انتشاراً جماهيرياً لفكرهم ، فالروايات عن المحنة ( ٢١٨ — ٢٢١ هـ ) تبين مدى إعطاف الناس مع أحمد بن حنبل ضد عقائد المعتزلة الرسمية ( التى تبنتها الدولة ) لكننا لا يجب أن نعطي لهذه الواقعة وزناً مبالغاً فيه ؛ لأن إيجاب الخلفاء ربما كانت توجهه أمور سياسية أكثر مما توجهه أمور كلامية ( لاهوتية ) خالصة . وعلى أية حال ، فقولنا بأن المعتزلة قد غسلا فى شد انبهاه الجماهير لا يمكن أن يعزى لطبيعة انبهاهم الغربى عن البيئة الإسلامية ( المتأثر بالاتجاهات الغربية أو الأجنبية foreign )

حقيقة أنه من المؤكد أن ترجمة أعمال الفلاسفة اليونانيين والانصال بالفكر قد فتحت منافذ جديدة للعرب وغيرهم من مسلمى الشرق الأوسط لكن الطرف المتأثر لم يترك نفسه نهياً لهذه الافكار الجديدة دون بهريرها بمصفاة الخاصة ، وهذا لا يمنع من انهماكة فى هذه الدراسات الجديدة، ومع هذا فقد حملت الدراسات الجديدة — بما فيها علم الكلام — طابعهم الخاص . وكان المعتزلة يملون جانباً واحداً من جوانب الروح الإسلامية لذا فقد كانوا قادرين على الدفاع عن الإسلام ضد الغزو الفكرى منهتلاً فى الماوية والصفاء المشابهة ، ولكن رغم أن المعتزلة لم يكونوا غرباء ( أو

أجانب (foreign) بنسكل واضح عن الفكر الإسلامى ، إلا أنهم خلال جهودهم الفكرية التى بذلوها للدفاع عن الإسلام أصبحوا منعزلين عن بعض قطاعات العمل الجماهيرى الأعماق والأكثر تأثيراً فقد كان هناك وعى بأن ظروف حياة الإنسان توجهها قوى وراء الإنسان وغوثة ، ومن هنا كانت أفكار المعتزلة تبدو أجنبية أو غريبة فى ظروف هذا الوعى الأعماق بوجود قوه مهيمنة توجه مصير البشر .

وقد أرجع شبيتا كثيراً من التراث الكلامى الى أبى موسى الأشعري وهو أحد المحكمين بعد معركة صفين سنة ٣٦ هـ / ٦٠٧ م ، فربما كان احترام أبى الحسن على بن اسماعيل الأشعري لأجداده المنهزمين من العوامل التى سهلت عليه العودة الى العقائد التقليدية لكننا يجب أن نركز أكثر على طبيعته الدينية العميقة . وتشهد كتاباته بسمو روحى كبير وبخبرة حياتية كبيرة وأنه بحدسنا بجدية كاملة عن عقائد كان هو نفسه يحياها ويحيا بها . أن تحول الأشعري ليس ذا طابع أكاديمى سامه بنظر للحياة نظره فوقية أو من بعيد دون أن ننح له فرصة تجريب نظرياته ووضعها موضع التطبيق . ونمة نقاط عديدة يمكن مقارنتها مع فكر القديس أوغسطين Augustine ، ليس أقلها انجاسه الى الجبرية ( القضاء والقدر خير وشره من الله ) نتيجة نجارب الهداية ، ويبدو — على النحو نفسه — أن الأشعري كان مقتنعا أن هذا النفر الذى حدث فى قلبه ( والسعادة التى نفترض أنها مصاحبة لهذا النفر ) ضد القى فيه — أى فى قلبه — وأن الله سبحانه — قد قذف فى قلبه ذلك أو لنقل أن الله قد اصطفاه دون آخرين فأدخل فى قلبه مبلا للعودة للكتاب والسنة . ومن خلال نجربته الشخصية هذه ، انتهى الأشعري الى اعتقاد جازم بأن الإيمان أو الكفر يخلقه الله سبحانه فى ثلوب البشر ، فتجربته الشخصية هى التى أدت به الى هذا الاعتقاد .

ومن رأى أن الأساس الجوهري ذا التأثير العظيم على الأشعري هو روحانيته Spirituality ، فقد استعاد شيئاً من توهج الإسلام وحماسه فى تاريخه الباكر حيث كان هناك وعى كامل بعظمة الله وجلاله .

وعلى أية حال ، فهذه وحدها — أى احياء الوعي بعظمته الله وجلاله — لم يكن هى السبب الذى جعلته يتبوأ مكان الشهرة والصدارة ، فالرجال المؤمنون والمخلصون فى القرن الماضى كالحارث بن أسد المحاسبى ( الذى أصبحنا نعرف عنه قدراً طيباً من خلال كتابات مارجريت سميت Margaret Smith ) ، لم يكونوا ينتمون بالزايىا نفسها التى يمنع بها الأشعرى ، فلم يكن الوقت مهيناً فى امفرن الماضى لظهور رجل مثله ، فلم يكن المعتزلة قد القوا بسهامهم فى معركة الحياه المكريه ، ولم يكن عقم العقل فى حد ذاته ( دور ايمان ) قد بجلى بوضوح ، وربما ابصا أن هؤلاء الرجال لم يكونوا موهوبين كالأشعرى . مبالاضافه — اذن — للملأمة العصر هناك عاملان اخران انحدنا معاً ومسع ورع 'لأشعرى وتقواه لنخلق منه عالماً بارزاً ذا تأثير كبير .

مفى المنام الاول ، نجد أن روحانيه كانت شمشى مع اعماق الروح العامة . مفى كل مكان فى الشرف الأوسط نلمح هذا المعنى العميق الذى مؤداه أن حياة الإنسان قدرتها — بذور — قوه أعلى واعظم . وفند حاول المعتزلة أن يستأصلوا هذه الروح لكنهم لم يكونوا قادرين على السوغل فى هذا الاتجاه على نحو عميق بشكل كاف ، وكان هذا راجعاً إلى الأساس للأشعرى وتجاربه الروحية ، وكان الأشعرى فى الأساس معتزلياً ثم تخلى عن الفكر المعتزلى ، وقد استطاع — أى الأشعرى — أن يحتفظ بفكرة وجود قوى علوية منكمه بشكل أو آخر ، صراحه أو ضمناً ، وقد فسر هذه القوى العلوية بمعنى الخالق الذى خلق ، وراح الاتشعرى يعمق هذا المعنى الدينى الصادق فأسند كل شىء الى الله العادل الرحمن الرحيم righteous and merciful . اننا نلتقى مع الأشعرى دائماً على أرضية قوامها الخوف والرهبه من اله جدير بأن نق فى قدرته وفى ظل هذه المعانى يتم اشباع الحاجات الدينية العميقة للإنسان العادى ، وبهذه الطريفة يمكن القول أن الأشعرى قد جدد الدين الاسلامى ( النص : Arab religion ) .

ثانياً — كان الأشعرى قادراً على تقديم الأساس الفكرى والعقلى ( بالاضافه للأساس الروحى الآنف ذكره ) فقد أتى الأشعرى ليدافع عن

العقيدة التقليدية ( السنية ) بأساليب المعتزلة . لقد رأى أن تجاربه ( وما وراء نجاريه ) تفضى الى أن كل الحركة الواسعة للروح ابسريه ، تلك الحركة النى نطلق عليها ( الاسلام ) كانت فى أساسها مرتبطة بانوقائع التاريخية التى حدثت لمحمد ﷺ أو ارتبطت به . وقد حنف الأنسعى من أن العقل يفضى إلينا بما هو غير يقينى اللهم الا تسيئاً واحداً يمكننا أن نتيقن من خلاله به هو أن الله موجود وهو الذى يحرك أحداث التاريخ ( النص : that God had spoken there in history ) . وبالنسبة للأنسعى ، فإن كلمات الله كما نزلت فى القرآن على الرسول المخار هى التى ننطق بالحق كما اراده الله سبحانه ، وهى وحدها المؤكدة يقيناً أو الذى يمكن وصفها بأنها على القدر الأعلى من اليقين . لا أحد ينكر العقل فهو بحل مكاناً حفاً ، لكن حيث يكون الوحى ( كلمة الله ) والعقل فى صراع ، فالصدارة للوحى ( كلمات الله ) .

وترجع شهرة الأنسعى فى المقام الأول لصدرة حركة احباء الدين الاسلامى وتجديده ، وبالإضافة لهذا فقد مكن الاسلام من الوصول الى مستوى جديد ، فمنذ أيام الأنسعى والاسلام يقوم على أسس مبنية ( أسس كلامية أو لاهوتية متينة ) .

#### ٤ - النقد الذى وجهه الأحناف للأنسعى

اننا محظوظون لأن بين أئمتنا ثلاث وثائق معاصرة نعبّر عن المذهب الحنفى وهى : العقيدة الطحاوية ( أو بيان السنة والجماعة ) والفتحه الأكبر - ٢ وشرح الفتحه الأكبر المنسوب للماتريدى ( ٤٠ ) والكتاب الأخير يضم نقداً ظاهراً وضمناً للأنسعية ، ومع أننى أبل الى أنه قد لا يكون للماتريدى الا أنه يعكس وجهة نظره بدقة ، وسنتناول أولاً العقيدة الطحاوية بم الفتحه الأكبر - ٢ ، ثم نعرض للكتاب المنسوب للماتريدى لما يتسم به من تفرد بحيث لا يمكن فهمه الا باستعراض الكتابين الآخرين .

## ( ١ ) الطحاوى

هو أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوى المتوفى ٣٢١ هـ أى قبل وفاة الأشعرى بسنوات قلائل ، لكن لأنه ولد سنة ٢٣٠ هـ فهو ينتمى لجبل سابق . وهو بزعم فى كتابه البيان أنه يؤيد بالحجة والبرهان عقائد السنة كما فعل أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد بن الحسن الشيبانى .

وفىما يتعلق بقضايا القدر ، اتخذ الطحاوى موقفاً تقليدياً ( سنياً ) عائلته هو المهيم على كل شئ ، وكل شئ فى حاجة الى الله لا يسعنى عنه ، ولا يكون شئ الا بقدرته وأرادته والانسان لا يملك لنفسه شيئاً الا ما اراده الله له ، فما اراده الله كان وما لم يرد له لم يكن ( ١ ) . وعندما خلق الله المخلوقات بعلمه قدر أقدارها وحدد آجالها ( ٢ ) . وفهم من كتابات الطحاوى اقراره بالقلم واللوح المحفوظ وما هو مدون به ، وهو مؤمن بان البتة كلهم لو اجتمعوا على تغيير ذره واحده مما هو مكتوب فيه ( اللوح المحفوظ ) ما استطاعوا ( ٣ ) . وبسود هذه النظرة الجبرية سل حديثه عن النشاط البشرى ( \* ) human activity .

« والجنة والنار مخلوقتان لا مبنيان أبداً ولا نبندان ، وان الله تعالى خلق الجنة والنار قبل الخلق وخلق لهما أهلاً ممن شاء منهم الى الجنة فضلاً منه ، ومن شاء منهم الى النار عدلاً منه ، وكل سعي لما فرغ له وصائر الى ما خلق له . »

والخير والشر مقدران على العباد ، والاستطاعة التى يجب بها الفعل من نحو التوفيق الذى لا يجوز أن يوصف المخلوق به فهى مع الفعل . وأما الاستطاعة من جهة الصحة والوسع والتمكين وسلامة الآلات فهى قبل الفعل ، بها يتعلق الخطاب وهو كما قال تعالى : ( لا يكلف الله نفساً الا وسعها ) البقرة / ٢٨٦ .

( \* ) ننقل النص التالى من العقيدة الطحاوية ( ويؤمن باللوح والقلم ويحصى ما فيه من رقم . فلو احتسب الخلق كلهم على شئ كتبته الله تعالى فيه انه كائن ، ليحفظوه غير كائن لم يقدروا عليه . ولو اجتمعوا كلهم على شئ لم يكتبه الله تعالى فيه ليحفظوه خائفاً لم يقدروا عليه . جف القلم بما هو كائن الى يوم القيامة . » .



وأفعال العباد خلق الله ، وكسب من العباد ولم يكلفهم الله تعالى إلا ما يطيقون ، ولا يطيقون إلا ما كلفهم ، وهو تفسير ( لا حول ولا قوة إلا بالله ) . نقول : لا حيلة لأحد ولا حركة لأحد ولا نحول لأحد عن معصية الله إلا بمعونة الله ولا قوة لأحد على إقامة طاعة الله والثبات عليها إلا بنوفيق الله .

وكل شيء يجرى بمشيئة الله تعالى وعلمه وقضائه وقدره . علبت مشيئته المشيئات كلها . وغلب قضاؤه الحيل كلها . يفعل ما يتساء وهو غير ظالم أبداً ، تقدس عن كل سوء وحين ونزاهة عن كل عيب وشين ( لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ) الأنبياء / ٢٢ ( \* ) ( ٤٤ ) .

ونريد أن نعلق هنا على نقطة واحدة وهي النى نص على أن الله سبحانه ( لم يكلف عباده إلا ما يطيقون ) فهي عبارة تتعارض مع ما يعتقد به الأشعرى ( ٤٥ ) ، وليست نية إشارة عن كيف أن الطحاوي يمكنه أن يرد على الاعتراض الذي مؤداه أن الله قد أمر الكفار ألا يؤمنوا ولا كيف أنهم أصبحوا كفارا بإرادته سبحانه .

## ( ب ) الفقه الأكبر - ٢

( الفقه الأكبر ) ينتمي للمدرسة نفسها ( المنهج نفسه ) الذي تنتمي إليه العقيدة الطحاوية ، التي تناولناها آنفاً ، وإن كان الفقه الأكبر ، قد ظهر بعد العقيدة الطحاوية بزمن يسير ، لكنه مشابه لها جداً رغم اختلاف الترتيب ، وبالإضافة إلى تطورات بسيطة في عقيدته صفات الله سبحانه وكونه لا يتغير Changelessness فهناك جنوح نحو الابتعاد عن ( جبرية ) العقيدة الطحاوية .

---

( \* ) نقلنا المقابل العربي لهذا الجزء من العقيدة الطحاوية ، من كتيب صغير بعنوان العقيدة الطحاوية ، بتحقيق وتعليق الشيخ عبد العزيز بن باز ( متر مؤسسة قرطبة مافأخرة ) .

ولم يرد به ذكر للقلم ، ورغم الاشارة للوح المحفوظ ألا ان كتابه سبحانه « بالوصف لا بالحكم » (٤٦) وينحدث عن الانسان ككائن مسئول فقد ورد ما يفيد نقيضه لأفكار على تساكلة وزن الاعمال الحسنة والسببه للانسان يوم القيامة وهى مكره تقليديه قبل بها الطحاوى (٤٧) .

ويقرر الفقه الأكبر ان الله سبحانه خلق الانسان سالماً من الكفر ومن الايمان وأنه لم يجبره على أن يكون كافراً أو مؤمناً ، وإنما خلق البشر مجرد أشخاص وما الكفر أو الايمان الا من فعل الانسان (٤٨) . ويحدثنا أيضاً في سطور ثلاث عن الكسب (\*) ، بل وأكثر من هذا فهو لا بعزو كفر الانسان الى أى روح شريرة ( شيطان مثلاً ) (٤٩) .

ومن ناحية أخرى ، فان قدرة الله سبحانه وهيئته وارده في الفقه الأكبر دون اغفال (٥٠) ، فمع أن الانسان مسئول عن أفعاله ، الا أن الله هو خالقها (\*\*) وأنها لا تكون الا بإرادته سبحانه وعلمه وقضائه وقدره ، وتقديره . وعلى النحو نفسه فان الله بعد أن خلق البشر . . عرفهم بأوامره ونواهيه ، فكفر بعضهم باضلال الله له وآمن بعضهم بفضل الله عليه وهدأته له (٥١) . وعلى أية حال ، فعزو ايمان المرء لهداية الله وكفر المرء لاضلال الله ينير مرة أخرى قضية عدل الله سبحانه ، وهى القضية التى أدت الى خلاف الأشعرى مع الجبائى . ونجد عند الطحاوى أثراً لهذه الأفكار عن الله سبحانه ، فهو طورا رؤوف رحيم وطورا عادل (٥٢) ، وقد طورت فكرة الطحاوى فالله سبحانه « متفضل وعادل » يثيب على الطاعة ويعاقب على المعصية (٥٣) ، لكن يعفو بفضلله ويعاقب بعدله . والله بهدى من يشاء بفضلله وبصل من يشاء بعدله (٥٤) .

وهذه العقيدة تتحلى بمزايا كثيرة فهى تتجنب ربط الشر بالله سبحانه ، وقد لا تكون أفعال الله منمسية ( فى الظاهر ) مع العدل

---

(\*) النص من عقيدة الطحاوية « وفؤمن بالبعث وجزاء الاعمال يوم القيامة والعرض والحساب وقراءة الكتاب والثواب والعقاب والصراط والميزان ٠٠٠ » - ( المترجم ) .

(\*\*) النص « وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة والله تعالى خالقهم » شرح الفقه الاكبر تأليف على القارى ، ص ١١٤ .

المطلق ، لكنها فى الحقيقة أفضل من العدل الظاهر ، وما تبقى غير مفهوم فى أعمال الله سبحانه هو أحجابه ( سبحانه ) عن فعل الخير أحيانا ، لكن لزيد من تأكيد عدالة الله سبحانه فى معاملته للكافرين تم وضع نظرية ( الميثاق ) الذى أخذه الله منذ البداية على عباده Primeval contract

ونرح الطحاوى (٥٥) ذلك مستشهدا بآيات من القرآن الكريم ( \* ) .  
والميثاق الذى أخذه الله تعالى من آدم وذريته حق :

قال تعالى : ( واخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم \*\*)  
واشهدهم على أنفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا (\*\*\*) يوم  
القيامة إنا كنا من هذا غافلين ( [ الأعراف : ١٧٢ ] . يخبر سبحانه أنه

(\*) فيما يتعلق بفكرة أن الشر لا ينسب الى الله ، يورد هنا سطورا من شرح العقبة  
الأكبر لعلى القارى . « .. الرب لا يفعل سيئة قط بل كله حسن وخير وبهذا ورد  
الحديث ( الخير كله بيدك والشر ليس اليك ) أى أنك لا تخلق شرا محضا بل كل ما تخلق  
فيه حكمة باعتبارها تكون خيرا ، ولكن قد يكون سرا لبعض الناس ، فهذا شر جزئى  
اضافى ، فاما شر كله ، أو شر مطلق ، فالرب سبحانه منزّه عنه ، ومن هنا قال أبو مدين  
المغردى .

لا تنكر الباطل فى طوره فانه بعض ظهوراته ،

ولهذا لا يضاف الشر اليه مفردا قط بل أن يدخل فى عموم المخلوقات كقول  
( الله خلق كل شئ ) الرعد ١٦/١٣ وقوله . ( قل كل من عند الله ) واما أن يضاف الى  
السبب كقوله تعالى ( من شر ما خلق ) الفلق ٢٠ . واما أن يحذف فاعله ( واما لا بدري  
أثر أريد بمن فى الأرض أم أراد بهم ربهم رتدا ) الجن ١٠/٧٢ « .. »

(\*\*) فى الأصول . ( برياتهم ) على الجمع ، وهى قراءة أى عمرو ، ونافع وابن  
عامر ، ونرا ابن كثير وعاصم وحمره والكسائى « ذريتهم » على التوحيد . انظر « حجة  
القراءات ص ٣٠١ - ٣٠٢ ، و « زاد المسير » ٢٨٤/٣ ، و « الكشف عن وجوه القراءات »  
٤٨٣/١ .

(\*\*\*) فى الأصول . « يقولوا » بالياء ، وهى قراءة أى عمرو ، وقرا الباقر  
« أن نقولوا » .

ملحوظة التعليقات هنا من وضع د. عبد الله بن عبد المحسن التركى وسعيد  
الأرنؤوط فى تحقيقهما لشرح العقيدة الطحاوية . بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ١٩٩٦ .

استخرج ذرية بنى آدم من أصلابهم شاهدين على أنفسهم أن الله ربهم ومليكهم ، وأنه لا اله الا هو . وقد وردت أحاديث في أخذ الذرية من صلب آدم عليه السلام ، ونهيهم الى أصحاب اليمين ، والى أصحاب الشمال ، وفي بعضها الأئساد عليهم بأن الله ربهم :

فمنها : ما رواه الامام أحمد عن ابن عباس رضى الله عنهما عن النبى ﷺ ، قال : « ان الله أخذ الميثاق من ظهر آدم عليه السلام بنوعان — يعنى (\*) عرفة — فأخرج من صلبه كل ذرية ذراها ، فثنرها بين يديه ، ثم كلمهم قبلا ، قال : ( الست بربكم قالوا بلى شهدنا ) الى قوله : المبطلون (\*\*) .

ورواه النسائى أيضاً وابن جرير ، وابن أبى حاتم (\*\*\*) ، والحاكم فى « المستدرک » ، وقال : صحيح الاسناد ولم يخرجاه .

(\*) فى الأصول . « يوم » ، وهو تحريف .

(\*\*\*) أخرجه أحمد ٢٧٢/١ ، والطبرى ( ١٥٣٢٨ ) ، وابن أبى عاصم ( ٢٠٢ ) ، والبيهقى فى « الأسماء والصفات » ، ص ٣٢٦ - ٣٢٧ ، والنسائى فى « الكبرى » كما فى « تحفة الأشراف » ٤٤٠/٤ كلهم من طريق حسين بن محمد ، عن جرير بن حازم ، عن كلثوم بن جبر ، عن سعيد بن جبیر ، عن ابن عباس ، وهذا اسناد على شرط مسلم ، وصححه الحاكم ٥٤٤/٢ ، ووافقه الذهبي ، وبكره الهيثمى فى « المجمع » ٢٥/٧ ، وقال رواد أحمد ورحاله رجال الصحيح ، ونقله ابن كثير فى « تفسيره » ٢٦٢/٢ عن « المستدرك » وقال . وقد روى هذا الحديث النسائى فى سننه ، عن محمد بن عبد الرحيم صاعقة ، عن حسين بن محمد الروذى ، ورواه ابن جرير وابن أبى حاتم من حديث حسين بن محمد به ، الا أن ابن أبى حاتم جعله موقوفاً ، وأخرجه الحاكم فى « مستدرکه » ٢٧٨ و ٥٤٤/٢ من حديث حسين بن محمد وغيره ، عن جرير بن حازم ، عن كلثوم بن جبر ، به . وقال : صحيح الاسناد ولم يخرجاه ، وقد احتج مسلم بكلثوم بن جبر ، هكذا قال ، وقد رواه عبد الوارث ، عن كلثوم بن حير ، عن أبى عباس ، فوقفه ، وكذا رواه اسماعيل بن علية ووكيع عن ربيعة بن كلثوم بن جبر ، عن أبيه به ، وكذا رواه عطاء بن السائب ، وحبيب بن أبى ثابت ، وعلى بن بزيمة عن سعيد بن جبیر عن ابن عباس قوله ، وكذا رواه العوفى وعلى بن أبى حلفة ، عن ابن عباس فهذا أكثر وأثبت ، والروايات الموقوفة التى ذكرها ابن كثير مخرجة فى تفسير الطبرى ، انظر ( ١٥٣٣٩ ) و ( ١٥٣٤١ ) و ( ١٥٣٤٢ ) و ( ١٥٣٤٣ ) و ( ١٥٣٤٤ ) و ( ١٥٣٤٨ ) و ( ١٥٣٥٠ ) و ( ١٥٣٦٠ ) و ( ١٥٣٦١ ) .

(\*\*\*\*) هو الامام الحافظ الناقد ، أبو محمد عبد الرحمن بن الحافظ أبى حاتم محمد ابن أدريس بن المنذر التميمى الحنظلى الرازى ، صاحب كتاب « الجرح والتعديل » ، كان محرا فى العلوم وعمرقة الرجال ، وكان زاهداً عابداً ، حسن الصلاة ، توفى رحمه الله سنة ( ٣٢٧ هـ ) انظر ترجمته فى « تذكرة الحافظ » للذهبي ٨٢٩/٣ - ٨٣٢ .

وروى الامام احمد ايضا عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه : انه سئل عن هذه الآية ، فقال : « سمعت رسول الله ﷺ سئل عنسها ، فقال : « ان الله خلق آدم عليه السلام ، ثم مسح ظهره بيمينه ، فاستخرج منه ذرية ، قال : خلقت هؤلاء للجنة ويعمل اهل الجنة يعملون ، ثم مسح ظهره ، فاستخرج منه ذرية قال : خلقت هؤلاء للنار ويعمل اهل النار يعملون ، فقال رجل : يا رسول الله ، فميم العمل ؟ قال رسول الله ﷺ : [ ان الله عز وجل ] اذا خلق العبد للجنة استعمله بمعمل اهل الجنة : حتى يموت على عمل من أعمال اهل الجنة ، فيدخل به الجنة ، وادأ خلق العبد للنار ، استعمله بمعمل اهل النار ، حتى يموت على عمل من أعمال اهل النار فيدخل به النار » (\*) . ورواه أبو داود ، والترمذى ،

(\*) أخرجه مالك فى « الموطأ » ٢/٨٩٨ - ٨٩٩ ، ومن طريقه أحمد ١/٤٤ - ٤٥ ، وأبو داود ( ٤٧٠٣ ) ، والترمذى ( ٣٠٧٥ ) ، والنسائى فى « الكبرى » ، كما فى « التحفة » ١١٤/٨ ، وابن جرير ( ١٥٣٥٧ ) ، والاجرى فى « السريعة » ص ١٧٠ . واللالسكائى ( ٩٩٠ ) ، والبنسوى فى « شرح السنة » (٧٧) عن زيد بن أبى أنيسة ، عن عبد الحميد ابن عبد الرحمن بن زيد ، عن مسلم بن يسار الجهنى أن عمر بن الخطاب سئل عن هذه الآية ٠٠٠ وصححه ابن حبان ( ٦١٢٣ ) ، والحاكم ٢/٢٢٤ - ٢٢٥ و ٥٤٤ ، ووافقه الذهبى ، وخالفه فى موضع آخر ١/٢٧ ، وقال . فيه ارسال مع أن مسلم بن يسار الجهنى راوية عن عمر لم يوثقه غير ابن حبان والعجلي . ثم هو لم يسمع من عمر فيما قاله غير واحد من الأئمة ، وباقى رجاله ثقات . وقال الترمذى وهذا حديث حسن ، ومسلم ابن يسار لم يسمع من عمر ، وقد ذكر بعضهم فى هذا الاسناد بين مسلم بن يسار وبين عمر رجلا .

وقال أبو عمر بن عبد البر فى « التمهيد » ٣/٦ هذا الحديث منقطع بهذا الاسناد ، لأن مسلم بن يسار هذا لم يلق عمر بن الخطاب ، وبينهما فى هذا الحديث نعيم بن ربيعة ، وهو أيضا مع هذا الاسناد لا تقوم به حجة ، ومسلم بن يسار هذا مجهول ، وريادة من زاد فى هذا الحديث . « نعيم بن ربيعة » ليست حجة ، لأن الذى لم يذكره الحفظ ، وانما تقبل الريادة من الحافظ المتقن ، وجملة القول فى هذا الحديث أنه حديث ليس اسناده بالقائم ، لأن مسلم بن يسار ، ونعيم بن ربيعة جميعا غير معروفين بحمل العلم ، وذكره ابن كثير فى « تفسيره » ٢/٢٦٢ - ٢٦٣ ، وفى « تاريخه » ١/٨٩ - ٩٠ ، وقال بعد نقل كلام الترمذى كذا قاله أبو حاتم وأبو زرعة ، راد أبو حاتم بينهما نعيم ابن ربيعة ، وهذا الذى قاله أبو حاتم ، رواه أبو داود فى « سننه » ( ٤٠٧٥ ) عن محمد ابن مصطفى ، عن ممية ، عن عمر بن جعثم القرشى ، عن زيد بن أبى أنيسة ، عن عبد الحميد بن عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب ، عن مسلم بن يسار الجهنى ، عن نعيم بن ربيعة ، قال . كنت عند عمر بن الخطاب ، وقد سئل عن هذه الآية : « واذا اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذرياتهم » فذكره ، وقال الحافظ الدارقطى . وقد تابع عمر بن جعثم يزيد بن سنان أبو فروة الرهاوى ، وقولهما أولى بالصواب من قول مالك . قال ابن كثير =

والنسائي ، وابن أبي حاتم ، وابن جرير ، وابن حبان (\*) في « صحيحه » .

وروى الترمذى عن أبي هريرة ، رضى الله عنه ، قال : قال رسول الله ﷺ : « لما خلق الله آدم مسح ظهره ، فسقط من ظهره كل نسمة هو خالقها من ذريته الى يوم القيامة ، وجعل بين عيني كل انسان منهم وبينى وببصا من نور ، ثم عرضهم على آدم ، فقال : أى رب ، من هؤلاء ؟ قال : هؤلاء ذريتك ، رأى رجلا منهم فأعجبه وببص ما بين عيني ، فقال : أى رب ، من هذا ؟ قال : هذا رجل من آخر الأمم من ذريتك يقال له : داود ، قال : كم عمره ؟ قال : سنون سنة ، قال : أى رب ؛ زده من عمرى أربعين سنة ، فلما انقضى عمر آدم ، جاء ملك الموت ، قال : أو لم يبق من عمرى أربعون سنة ؟ قال : أو لم نعطفها ابنك داود ؟ قال : فجدد ! فجددت ذريته ، ونسى آدم ، فنسيت ذريته ، وخطيء آدم ، فخطئت ذريته » (\*\*).

ثم قال الترمذى : هذا حديث حسن صحيح ، ورواه الحاكم ، وقال : صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه .

وروى الامام أحمد أيضاً عن انس بن مالك رضى الله عنه ، عن النبى ﷺ ، قال : « يقال للرجل من أهل النار يوم القيامة : رأيت لو كان لك ما على الأرض من شيء ، أكننت مفتديا به ؟ قال : فيقول : نعم ،

---

= الطاهر أن مالكا إنما أسقط نعيم بن ربيعة عمدا ، لما جهل حال نعيم . ولم يعرفه ، فانه غين معروف الا فى هذا الحديث ، وكذلك يسقط ذكر جماعة ممن لا يرتص بهم ، ولهذا يرسل كثيرا من المرفوعات ، ويقطع كثيرا من الموصولات .

(\*) هو الامام العلامة الحافظ المجود ، شيخ خراسان أبو حاتم محمد بن حبان ابن أحمد بن حبان التميمي البستي القاضى ، أحد الأئمة الرحالين ، صاحب الصحيح ، وكان من أوعية العلم فى الفقه واللغة والحديث ، والوعظ ، ومن عقلاء الرجال ، وكان عالما بالطب والنجوم ، توفي سنة ( ٢٥٤ هـ ) . مترجم فى « السير » ١٦ / رقم الترجمة ( ٧٠ ) .

(\*\*) أخرجه الترمذى ( ٣٠٧٨ ) وابن أبي عاصم فى « السنة » ( ٢٠٥ ) و ( ٢٠٦ ) ، والبيهقى فى « الاسماء والصفات » ص ٣٢٤ ، وابن سعد فى « الطبقات » ١ / ٢٧ - ٢٨ من طرق عن أنس هريرة ، وقال الترمذى : حسن صحيح ، وصححه ابن حبان ( ٣١٦٤ ) ، الحاكم ١ / ٦٤ و ٢ / ٣٢٥ ، ووافقه الذهبى .

قال : فيقول : قد أردت منك أهون من ذلك ، قد أخذت عليك في ظهر آدم أن لا تشرك بي شيئاً ، فأبيت إلا أن تشرك بي « (\*) » . وأخرجاه في « الصحيحين » أيضاً .

وفي ذلك أحاديث أخر أيضاً كلها دالة على أن الله استخرج نرية آدم من صلبه ، ويميز بين أهل النار وأهل الجنة (\*\*).

ومن هنا قال من قال : أن الأرواح مخلوقة قبل الأجساد . وهذه الآثار لا تدل على سبق الأرواح الأجساد سبقاً (\*\*\*) مستقراً ثابتاً ، وغايتها أن تبدل على أن باريها وفاعلها سبحانه صور النسمة ، وقدر خلقها وأجلها وعملها ، واستخرج تلك الصور من مادتها ، ثم أعادها إليها ، وقدر خروج كل فرد من أفرادها في وقته المقدر له ، ولا يدل على أنها خلقت خلقاً مستقراً ، واستمرت موجودة ناطقة كلها في موضع واحد ، ثم يرسل منها إلى الأبدان جملة بعد جملة ، كما قاله ابن حزم . فهذا لا تدل الآثار عليه . نعم الرب سبحانه يخلق منها جملة بعد جملة ، على الوجه الذي سبق به التقدير أولاً ، فيجيء الخلق الخارجي مطابقاً للتقدير السابق ، كشأنه سبحانه في جميع مخلوقاته ، فانه قدر لها أقداراً وآجالاً وصفات وهيات ، ثم أبرزها إلى الوجود مطابقة لذلك التقدير السابق .

فالآثار المروية في ذلك إنما تدل على القدر السابق ، وبعضها يدل على أنه سبحانه استخرج أمثالهم وصورهم ، ويميز أهل السمادة من أهل الشقاوة .

(\*) أخرجه أحمد ١٢٧/٣ و ١٢٩ و ٢١٨ ، والبخاري ( ٢٣٣٤ ) و ( ٦٥٣٨ ) ( ٦٥٥٧ ) ، ومسلم ( ٢٨٠٥ ) . وابن أبي عاصم من « السنة » ( ٩٩٠ ) ، وابن خزيمة في « الحلية » ٢١٥/٢ ، والبيهقي ( ٤٤٠٣ ) .

(\*\*) انظر « الدر المنثور » ١٤١/٣ - ١٤٥ ، وتفسير ابن كثير ٢/٢٦١ - ٤٦٤ ، و « الروح » لابن القيم ، من ٢١٦ - ٢١٦ .

(\*\*\*) في الأصول : ومبني ، والمثبت من كتاب « الروح » ، من ٢١٧ ، ومطبوعة

وأما الأشهاد عليهم هناك ، فانما هو في حديثين موقوفين على ابن عباس وابن عمرو (\*) رضى الله عنهم ، ومن تم قال قائلون من السلف والخلف : ان المراد بهذا الأشهاد انما هو فطرهم على التوحيد ، كما تقدم في حديث أبى هريرة رضى الله عنه . ومعنى قوله ( شهدنا ) : أى قالوا : بلى شهدنا أنك ربنا ، وهذا قول ابن عباس وأبى بن كعب (\*\*) ، وقال ابن عباس أيضاً : أشهد بعضهم على بعض ، وقيل : ( شهدنا ) من قول الملائكة ، والوقف على قوله : ( بلى ) ، وهذا قول مجاهد والضحاك والسدى (\*\*\*) وقال السدى أيضاً : هو خبر من الله تعالى عن نفسه وملائكته أنهم شهدوا على اقرار بنى آدم ، والأول أظهر ، وما عداه احتمال لا دليل عليه ، وانما يشهد ظاهر الآية للأول .

واعلم أن من المفسرين من لم يذكر سوى القول بأن الله استخرج ذرية آدم من ظهره ، وأشهدهم على أنفسهم ثم أعادهم ، كالتعليل (\*\*\*\*).

(\*) فى الأصول : ابن عمر ، وهو تحريف ، وحديث ابن عباس تقدم الكلام عليه فى الصفحة ٣٠٢ ، وأما حديث ابن عمرو ، فرواه الطبرى فى « تفسيره » ( ١٥٣٥٤ ) و ( ١٥٣٥٥ ) و ( ١٥٣٥٦ ) من ثلاث طرق : أولاها مرفوعة ، والاخرى موقوفتان على عبد الله بن عمرو ، وقال فى المرفوع ٢٣/٢٥٠ . ولا أعلمه صحيحا ، لان الثقات الذين يعتمد على حفظهم واتقانهم حدثوا بهذا الحديث عن الثورى ، فوقفوا على عبد الله بن عمرو ، ولم يرفعه ، وذكره ابن كثير فى تفسيره ٢/٢٦٢ ، وضعف رفعه ، وبين أن وقفه أصح .

(\*\*) أثر أبى بن كعب أخرجه اللالكائى ( ١٩٩١ ) ، وابن جرير ( ١٥٣٦٣ ) ، والأجرى فى « الشريعة » ص ٢٠٧ ، والحاكم ٢/٣٢٣ ، وصححه زوافقه الذهبى . مع أن فى مسنده أبى جعفر البازى ، واسمه عيسى بن مامان ، قال ابن المدينى : كان يخطئ ، وقال يحيى : كان يخطئه ، وقال أحمد : ليس بالقوى فى الحديث ، وقال أبى زرعة . كان بهم كثيرا ، وقال ان حيان : كان يتفرد بالمناكير عن المشاهير ، وقد تابعه سليمان التيمى عند عبد الله بن أحمد فى مسنده أنه ١٣٥/٥ من طريق محمد بن يعقوب الربالى عن المعتز بن سليمان ، عن أبيه ، عن الربيع بن أنس ، عن أبى الغالية عن أبى بن كعب ، ومحمد بن يعقوب الربالى لا يعرف بجرى ولا تعديل ، وباقى رجاله ثقات .

(\*\*\* ) هو الامام المفسر أبو محمد اسماعيل بن عبيد الرحمن بن أبى كريمة المجازى ثم الكوفى ، المتوفى سنة ١٢٧ هـ ، خرج حديثه مسلم وأصحاب السنن ، وهو حسن الحديث . مترجم فى « السير » ٥/ رقم الترجمة ( ١٢٤ ) ، ولقب بالسدى لأنه كان يقعد فى سدة باب الجامع .

(\*\*\*\*) ويقال : التعليل أيضا ، وهو لقب له لا نسب ، وهو الامام الصافى العلامة شيخ التفسير أبو اسحاق أحمد بن محمد بن ابراهيم القيسابورى ، أخذ أوعية العلم . وصفه الامام الذهبى بقوله : كان صانعا موثقا بصيرا بالعربية ، طويل الباع فى الوعظ ، وله : « التفسير الكبير » ، وقد عيب عليه فيه أنه ضمنه من الأحاديث الراهية والأخبار الثالثة .



والبغوى وغيرهما ، ومنهم من لم يذكره ، بل ذكر أنه نصب لهم الأدلة على ربوبيته ووحدانيته ، وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التى ركبها الله فيهم ، كالزمخشري وغيره ، ومنهم من ذكر القولين ، كالواحدى (\*) والرازي والقرطبي وغيرهم ، لكن نسب الرازي القول الأول الى أهل السنة ، والثانى الى المعتزلة .

ولا ريب أن الآية لا تدل على القول الأول ، اعنى أن الأخذ كائن من ظهر آدم ، وإنما فيها أن الأخذ من ظهور بنى آدم والأشهاد عليهم هناك في بعض أحاديث ، وفي بعضها الأخذ والقضاء بأن بعضهم الى الجنة ، وبعضهم الى النار ، كما في حديث عمر رضى الله عنه ، وفي بعضها الأخذ وإراءة آدم إياهم من غير قضاء ولا إظهار ، كما في حديث أبى هريرة والذي فيه الأشهاد — على الصفة التى قالها أهل القول الأول — موقوف على ابن عباس وابن عمرو (\*\*) ، وتكلم فيه أهل الحديث ، ولم يخرج أحد من أهل الصحيح غير الحاكم في « المستدرک على الصحيحين » والحاكم معروف تساهله رحمه الله .

والذى فيه القضاء بأن بعضهم الى الجنة وبعضهم الى النار ، دليل على مسألة القدر ، وذلك شواهد كثيرة ولا نزاع فيه بين أهل السنة ، وإنما يخالف فيه القدرية المبطون المتدعون .

---

= قال شيخ الاسلام فى « مقدمة أصول التفسير » ص ٧٦ . والثاملى هو فى نفسه كان فيه خير وبين ، ولكنه كان خاطب ليل ينقل ما وجد فى كتب التفسير من صحيح وصحيح وموضوع .

وقال ابن كثير فى « البداية » ٤٠/١٢ : وكان كثير الحديث ، واسع السماع ، ولهذا يوجد فى كتبه من الغرائب شيء كثير . مترجم فى « السير » ١٧/رقم الترجمة ( ٢٩١ ) .

(★) هو الامام العلامة الأستاذ أبو الحسن على بن أحمد بن محمد بن على الواهيدى النيسابورى الشافعى ، صاحب التفسير . « البسيط » و « الوسيط » و « الموجز » ، و « أسباب النزول » ، و « شرح ديوان المتنبي » ، توفى سنة ( ٤٦٨ هـ ) . مترجم فى « السير » ١٨/ ( ١٦٠ ) .

(★★) فى الأصول . ابن عمر ، وهو خطأ ، سبق التنبية عليه قريبا .

وأما الأول : فالنراع فيه بين أهل السنة من السلف والحلف . ولولا ما ألزمه من الاختصار ، لبسطت الأحاديث الواردة في ذلك ، وما قيل من الكلام عليها ، وما ذكر فيه من المعاني المعقولة ، ودلالة المآخذ الآتية الكريمة .

قال القرطبي (\*) : وهذه الآية مشككة ، وقد تكلم العلماء في تأويلها ، فنذكر ما ذكره من ذلك حسب ما وقفنا عليه ، فقال قوم : معنى الآية : أن الله أخرج من ظهر بني آدم بعضهم من بعض [ قالوا ] : ويعنى : ( أنسدهم على أنفسهم الست بربكم ) . دلهم [ بخلقه ] على توحيدهم ، لأن كل بالغ يعلم ضرورة أن له ربا واحداً . ( الست بربكم ) أى : [ قال ] : فقام ذلك مقام الإشهاد عليهم [ والاقترار منهم ] ، كما قال تعالى في السماوات والأرض : ( قالتا اتينا طائعين ) [ فصلت : ١١ ] ، ذهب إلى هذا القفال وأطنب (\*\*) .

وقيل : أنه سبحانه أخرج الأرواح قبل خلق الأجساد ، وأنه جعل فيها من المعرفة ما علمت به ما خاطبها .

ثم ذكر القرطبي بعد ذلك الأحاديث الواردة في ذلك ، إلى آخر كلامه .

وأبوى ما يشهد لصحة القول الأول : حديث أنس المخرج في « الصحيحين » ، الذى فيه : قد أردت منك ما هو أهون من ذلك ، قد أخذت عليك في ظهر آدم أن لا تشرك بى شيئاً ، فأبيت إلا أن تشرك بى . ولكن قد روي من طريق أخبرى : وقد سألتك إبل من ذلك

(\*) فى « الجامع لأحكام القرآن » ٢١٤/٧ ، والزيادات منه .

(\*\*) وهذا الذى ذهب إليه القفال ، قواه ابن كثير فى تفسيره ٢٦٤/٢ ، وقال أنه قول جماعة من السلف والخلف ، وانظر المجموعة الأولى من جامع الرسائل لإتيخ الإسلام ابن تيمية ، ص ١١ - ١٤ ، بتحقيق د. رشاد سالم . والقفال هو الامام العلامة الفقيه الأصولى اللغوى عالم خراسان أبو بكر محمد بن على بن اسماعيل الشافعى القفال الكبير صاحب التصانيف فى التفسير والفقه والأصول ، المتوفى سنة ٣٦٥ هـ . مترجم فى « السير » ١٦/ (٢٠٠) .

وايسر فلم تفعل ، فيرد الى النار » وليس فيه : في ظهر آدم ، وليس في الرواية الاولى اخرجهم من ظهر آدم على الصفة التي ذكرها أصحاب القول الاول .

بل القول الاول منضمين لامرين عجيبين :

أحدهما : كون الناس تكلموا حينئذ ، وأقروا بالايمان ، وانه بهذا تقوم الحجة عليهم يوم القيامة .

والثاني : ان الآية دلت على ذلك ، والآية لا تدل عليه لوجوه (\*) .

أحدها : انه قال : ( من بنى عادى ) ، ولم يقل : من آدم .

الثاني : انه قال : ( من ظهورهم ) ، ولم يقل : من ظهره ، وهذا يدل بعض او يدل اشتغال ، وهو أحسن .

الثالث : انه قال : ( خريتهم ) ولم يقل : خريته .

الرابع : انه قال : ( وأشهدهم على أنفسهم ) ، [ أى : جعلهم شاهدين على أنفسهم ] ، ولا بد أن يكون الشاهد ذاكرًا لما شهد به ، وهو انما يذكر شهادته بعد خروجه الى هذه الدار ، كما تأتي الإشارة الى ذلك ، لا يذكر شهادة قبله .

الخامس : انه سبحانه أخبر أن حكمة هذا الاشهد اقامة الحجبة عليهم ، لئلا يقولوا يوم القيامة : ( انا كنا عن هذا غافلين ) ، والحجبة انما قامت عليهم بالرسول والفطرة التي فطروا عليها ، كما قال تعالى : ( رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ) [ النساء : ١٦٥ ] .

السادس : تذكيرهم (\*\*) بذلك ، لئلا يقولوا يوم القيامة : ( انا كنا عن هذا غافلين ) [ الأعراف : ١٧٢ ] ، ومعلوم أنهم غافلون عن

(\*) هذه الوجوه مذكورة بنصها في « الروح » ، ص ٢٢٥ - ٢٢٨ ، والزيادات المثبتة بين حاصرتين منه .

(\*\*) في الاصول تذكرهم ، والمثبت من « الروح » ومطبوعة مكة .

الاخراج لهم من صلب آدم كلهم واشهادهم جميعا ذلك الوقت ، فهذا لا يذكره أحد منهم .

السابع : قوله تعالى : ( أو نقولوا انما أنشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم ) [ الأعراف : ١٧٣ ] ، فذكر حكمتين في هذا الأخذ والشهاد : أن لا يدعوا الغفلة ، أو يدعوا التقليد ، فالفاعل لا شعور له ، والمقلد متبع في تقليده لغيره ، ولا يترتب هاتان الحكمتان الا على ما قامت به الحجة من الرسل والفطرة .

الثامن : قوله : ( افتهلكنا بما فعل المبطلون ) [ الأعراف : ١٧٣ ] ، أى : لو عذبهم بجحودهم وشركهم ، لقالوا ذلك ، وهو سبحانه انما يهلكهم لمخالفة رسله وتكذيبهم ، [ فلو أهلكهم بتقاليد آباؤهم في شركهم من غير اقامة الحجة عليهم بالرسول ، لأهلكهم بما فعل المبطلون ، أو أهلكهم مع غفلتهم عن معرفة بطلان ما كانوا عليه ] وقد أخبر سبحانه انه لم يكن ليهلك القرى بظلم أهلها غافلون ، وانما يهلكهم بعد الاعذار والانتذار بارسال الرسل .

التاسع : انه سبحانه أشهد كل واحد على نفسه انه ربه وخالقه ، واحتج عليه بهذا [ الاشهاد ] في غير موضع من كتابه ، كقوله : ( ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله ) [ لقمان : ٢٥ ] .

فهذه هي الحجة التي أشهدهم على أنفسهم بضمونها ، وذكرهم بها رسله ، بقولهم : ( أفي الله شك فاطر السموات والأرض ) [ ابراهيم : ١٠ ] .

العاشر : انه جعل هذا آية ، وهي الدلالة الواضحة البينة المستلزمة لدلولها [ بحيث لا يتخلف عنها المدلول ] ، وهذا شأن آيات السرب تعالى ، [ فانها أدلة معينة على مطلوب معين مستلزمة للعلم به ] فقال تعالى : ( وكذلك نفصل الآيات ولعلمهم يرجعون ) [ الأعراف : ١٧٤ ] ، وانما ذلك بالفطرة التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ، فما من مولود الا يولد على الفطرة ، لا يولد مولود على غير هذه الفطرة ، هذا

أمر مفروغ منه ، لا يتبدل ولا يتغير . وقد تقدمت الإشارة الى هذا .  
والله علم .

وقد تفتن لهذا ابن عطية (\*) وغيره ، ولكن هابوا مخالفة ظاهر  
نلك الأحاديث التى فيها التصريح بأن الله أخرجهم وأشهدهم على  
أنفسهم ثم أعادهم ، وكذلك حكى القولين الشيخ أبو منصور الماتريدى  
فى « شرح التأويلات » ورجح القول الثانى ، وتكلم عليه ، ومال اليه (\*\*).  
وفى العقائد الواردة فى الفقه الأكبر كثير مما هو غير متنع ، فثمة أسئلة  
لا إجابة لها . لكن ربما كان هذا بسبب الاختصار الذى تقتضيه صياغة  
مثل هذه العقائد ، وعدم الترتيب الواضح فى الفقه الأكبر يشير الى  
تنقيح كثير توصله وإلى أيد كثيرة غيرت فيه ، وربما هذا يوضح خلوه من  
الإشارة الى الاستطاعة . وعلى أية حال ، فرغم كل هذا النقد فإن الفقه  
الأكبر — ٢ دليل واضح على أن علماء الكلام الأحناف قد نها فكرهم  
وتطور بل وتبوعوا مكانا مهما (\*\*\*) .

#### ( ج ) شرح الفقه الأكبر

ربما صدر هذا العمل بعد الفقه الأكبر — ٢ بزمن يسير ،  
وباستعراضنا لهذا العمل المنسوب لمدرسة الماتريدى ( المقصود منهج  
الماتريدى وهو قريب من منهج الأشعرى ، فالماتريدى بالنسبة للأحناف ،  
كالأشعرى بالنسبة للأشاعرية — المدرج ) نكون قد وضعنا أيدينا على  
نقد واضح للاتجاه الأشعرى . والاتجاه العام فى شرح الفقه الأكبر متشابه  
جداً مع الوثيقتين السابقتين اللتين تعرضنا لهما لتونا ( الفقه الأكبر  
والعقيدة الطحاوية ) إلا أنه يبتعد عنهما فى نقاط بعينها ، ومن الغريب  
أن كاتب هذا الشرح يتحدث عن نفسه وأتباعه باعتبارهم أهل السنة  
والجماعة ، بينما يتحدث عن الأشعرية كما لو كانوا إحدى فرق البدع .

(\*) هو الأمام العلامة شيخ المفسرين ، أبو محمد عبد الحق بن الحافظ أبى بكر  
غالب بن عطية الحارثى الغرقاطى ، كان رحمه الله إماما فى الفقه والتفسير والعربية ،  
قوى المشاركة ، ذكيا ، فطنا ، مدركا ، من أوعية العلم ، ولحق قضاء المرية ، تولى سنة  
( ٥٤١ هـ ) . مترجم فى « السير » ١٩/رقم الترجمة ( ٢٣٧ ) .  
(\*\*) اطلعنا فى هذا النص نقلا عن المصادر العربية أكثر قليلا مما أورده المؤلف  
للتوضيح .

(\*\*\*) الحاشيتان ٥٥ ، ٥٦ تشيران للطحاوى ، وقد نقلنا النصوص مباشرة من  
العقيدة الطحاوية .

وكانت إحدى أخطاء الأشعرية هي الجبرية التي ظهرت بوضوح في كتابات الأشعرى نفسه بشكل صريح . ووجهة نظرهم يقال إنها قريبة من الجبر ، أو أنها — حقا تهمل روح الجبر ، ويرجع هذا بشكل رئيسي للروايات التي قدموها عن ( الاستطاعة ) البشرية ، فإذا كانت الاستطاعة — كما يعتقد الأشعرية — التي تمكن في عمل الشر ( أو التأثير في مجراه ) غير قادرة على فعل الخير ( أو التأثير في مجراه ) ، فإن الشخص الفاعل للشر يكون بهذه الطريقة ( بهذا النوع من التفكير ) مجبرا (٥٧) ويرتبط هذا باعتقاد الأشعرية أن الله كلف الإنسان بما لا يقدر عليه ، وقد أنكر ذلك حبي الأحناف الذين يميلون للجبر كالطحاوي .

وبالنسبة لقضية الثواب والعقاب في ضوء خلق الله سبحانه لأفعال العباد أثارت قضية أدت إلى أن أعلن الماتريدي عقيدته الخاصة التي مؤداها أن الثواب والعقاب ، مرتبط ( باستعمال ) الفعل المخلوق وليس مرتبطا ببدا الخلق (٥٨) وقد ربط الماتريدي بعقيدة نسبها إلى أبي حنيفة نفسه مؤداها أن الاستطاعة التي تمكن الإنسان من اقتراف الأثم هي نفسها التي تمكن الإنسان من الطاعة ، وهذا يعني أن الله سبحانه خلق ( الاستطاعة ) في الإنسان ( خاصة الاستطاعة النفسية والعقلية وليس المادية أو العضوية فقط ) وأمره أن يستخدمها بطريقة معينة ، لكن البشر اختلفوا في الاستخدام فهناك من استخدمها في المعصية وهناك من استخدمها في الطاعة ، وبهذا المعنى فالاستطاعة مصاحبة للفعل وليست قبله ولا هي بعده لأن كل ( استطاعة ) مرتبطة بنوع معين خاص بها (٥٩) ، ويمكن أن نوجز وجهة نظر هذه المدرسة ( الاتجاه ) بقولنا أن الخلق هو فعل الله وينطوي الخلق على غرس الاستطاعة في الإنسان ، لكن استخدام الاستطاعة هو من فعل الإنسان على الحقيقة لا المجاز (٦٠) .

هذا التأكيد على المسؤولية البشرية اتخذ منحى عمليا ونظريا في الوقت نفسه ؛ لأن الماتريدي كان على وعى كبير بالتأثيرات الخطيرة التي يمكن أن تتركها جبرية الأشعرى على الحياة والأخلاق فرد على وجهة نظر المجبرة التي مؤداها أن الإنسان — يعمل ( أو يفعل ) على سبيل المجاز فقط لا على سبيل الحقيقة ، بقوله رداً على المخالفين أن عقائدهم وصلت إلى حد حرمان الإنسان من الأمل والخوف ، فهم لن يخافوا إذا

ارتكبوا سرا ( على أساس أن هذا قضاء الله ) ولن يأملوا ان يصيبهم خير ولن يعملوا للوصول اليه . وهذا هو الكفر لأن فقدان الانسان للأمل يأس واليأس مناقض للآية الكريمة التى تحثنا على الا نقنط من رحمة الله ، بل ان آية أخرى اشارت الى أنه لا يقنط من رحمة الله الا القوم الكافرون ، كما أن فقدان الخوف من الله يجعل التعبد لله خالياً من المعنى اذا لم يستحضر الانسان فى نفسه عند العبادة عظمة الله وجلاله (٦١) .

وبعد ذلك وصل الماتريدى الى حد القول بأنه ليس هناك تسحر لا فكك منه لأى انسان ، فالشقاء المكتوب فى اللوح المحفوظ يتم تغييره الى سعادة بسبب أعمال السعداء من البشر ( أى بقيام السعداء بالأعمال الصالحة ) ، كما ان السعادة المكتوبة فى اللوح المحفوظ تتحول الى شقاء بسبب أفعال الأشقياء (٦٢) وهذا عكس ما يقوله الأشعرى تماماً ، وعلى هذا ، فلكى يتم التناقض ( لكى يتحاشوا التناقض ) كان عليهم أن يقدموا تفسيراً لحالات مثل حالة أبى بكر الصديق ، وعمر ( رضى الله عنهما ) فقد كانا من عبدة الأوثان قبل الاسلام ومع هذا فقد كان معروفاً ( فى اللوح المحفوظ ) أنها سيصبحان مسلمين حقيقيين وأنها من أهل الجنة ، وقد رفض الماتريدى ذلك مستشهداً بآية من القرآن الكريم (٦٣) : ( قل للذين كفروا أن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ، وإن يعودوا فقد مضت سنة الأولين (٣٨) ) سورة الأنفال / ٣٨ .

وقال الماتريدى ان المغفرة تصبح غير ذات معنى اذا كانا ( أى أبى بكر وعمر ) بالفعل على الايمان (قبل الاسلام) أو على الايمان قبل أن يؤمنا. واذا كان الكفار مؤمنين قبل أن يؤمنوا فلا جدوى من العفو أو المغفرة ، ونصبح كلمة الرحمة خالية من المعنى (٦٤) .

من الواضح أن الأشعرية ( أو بعض الجماعات التى تنتمى لفكر قريب منها ) قد رفعوا لواء المعارضة ضد ما يرونه اتجاهاً للأحناف لتأييدهم تغيير الأفكار المتعلقة بالله سبحانه ، فتغير وجهات النظر عن القضاء والقدر يقتضى بالضرورة تغيير النظرة لله سبحانه وحكمه — سبحانه — على الانسان his decision about man .

وجرى جدل حول كونه سبحانه تعالى لا يبدل القول لديه ( ثباته immutability ) . وهو سنة من سمات فكر الأحناف الذين عبروا عن معتقدهم هذا بقولهم ان صفات الله الفعلية أزلية eternal . وقد زد الماتريدي بأن ( القرار ) أو ( المشيئة ) uevrou هي لله سبحانه ، إلا أن ما يدونه سبحانه أنها يعزى الى الانسان ، فالانسان هو الذي يوصف بأنه شقي أو سعيد ، وعلى هذا فالتغيير الحادث يعزى للانسان لا لله سبحانه .

كل هذا ليرد على مركز الأحناف على أن الله سبحانه « لا يسدل القول لديه » ولزيد من الدفاع عن رأيه أورد الماتريدي نصيغاً رباعياً للبشر :

- ١ — بشر قد نم الحسم بأنهم من أهل السعادة منذ البداية الى النهاية .
  - ٢ — بشر قد تم الحسم بأنهم من أهل الشقاء من البداية الى النهاية .
  - ٣ — بشر تحددت سعادتهم في الشطر الأخير من اعمارهم وتحدد تبعاً لذلك أنهم من أهل الجنة .
  - ٤ — بشر آخرتهم سوداء بمعنى أن أواخر اعمارهم سيئة وبالتالي تحدد أنهم من أهل النار .
- ويعتبر أبا بكر وعمر من الفئة الثالثة ( ٣ ) .

(\*) نفضل هنا — نظراً لدقة الموضوع — نقل ما ورد في كتاب شرح الفقه الأكبر لعلي القاري عن الصفات الفعلية لله سبحانه واختلاف الماتريدية والاشارة فيها ( ص ٦٢٢ وما بعدها ) من الطبعة المتوفرة في مكتبتنا ( بتحقيق الشيخ مروان الشعار ) ، ١٠٠ . وأما الصفات الفعلية وهو التي يتوقف ظهورها على وجود الخلق ، فاعلم أن الحد بين صفات الذات وصفات الفعل مختلف فيه : فعند المعتزلة ما جرى فيه النفي والاثبات فهو من صفات الفعل ، كما يقال خلق للان ولد ولم يخلق للان ، وزرق لزيد مالا ولم يرزق لعمر ، ومالا يجري فيه النفي فهو من صفات الذات كالعلم والقدرة فلا يقال لم يعلم كذا أو لم يقدّر على كذا ، فالارادة والكلام مما يجري فيه النفي والاثبات . قال تعالى ( يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ) ، ( وكلم الله موسى تكليماً ) ( ولا يكلمهم الله يوم القيامة ) فكانا من صفات الفعل وكانا حادثين . أما عند الاشعرية ، فالفرق بينهما أن ما يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الذات ، فأنك لو نفيت الحياة يلزم الموت . ولو نفيت القدرة يلزم العجز ، وكذا العلم مع الجهل . ومالا يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الفعل فلو نفيت الاحياء أو الامانة أو الخلق أو الرزق لم يلزم =



== منه نقيضه . فعلى هذا لو نعت الارادة لزم منه الجبر والاضطرار ، ولو نعت عنه المكلام لزم الخرس والسكوت ثبت انهما من صفات الذات .

وعندنا ان كل ما وصف به ولا يجوز ان يوصف بضده هو من صفات الذات كالقدرة والعلم والعزة والعظمة ، وكل ما يجوز ان يوصف به ويفضه فهو من صفات الفعل كالزلفة والرحمة والسخط والغضب رغم شبهة الاشاعة والمعتزلة في ذلك ان التكوين لو كان اوليا لتعلق بوجود المكون به في الازل ، ولو تعلق بوجوده في الازل لوجب وجود المكون في الازل لان القول بالتكوين ولا مكون . كالقول بالضرب ولا مضروب . وانه محال فلا بد ان يكون التكوين حادثا ، والجواب : ان التكوين ان حدث بالتكوين فهو تكوين فيؤدي الى التسلسل وهو باطل او ينتهي الى تكوين قديم وهو الذي تدعيه ، او لا يتكوين احد ففيه تعطيل الصنائع .

والحاصل انا نقول . التكوين قديم والمتعلق به هو المكون وهو حادث ، كما ان العلم قديم وبعض المعلومات حادث ، على ان التكوين في الازل لم يكن ليكون العالم به في الازل بل ليكون وقت وجوده ، فتكوينه باق ابد ، فيتعلق وجود كل موجود بتكوينه الاولي بخلاف الضرب لانه عرض ، فلا يتصور بقاؤه الى وقت وجود المضروب ، ثم نقول لهم هل تعلق وجود العالم بذاته ، او بصفة من صفاته ام لا ؟ فان قالوا لا عطلوه وان قالوا نعم ، قلنا : فما تعلق به اولى ام حادث ؟ فان قالوا حادث ، فهو من العالم وكان تعلق حدوث العالم ببعض منه لا به تعالى وفيه تعليله ، وان قالوا اولى قلنا : هل اقتضى ذلك ازلية العالم ام لا ، فان قالوا نعم كبروا ، وان قالوا لا بطلت شبهتهم ، على ان تعلق وجود العالم بخطاب كن عند الاشعرى فكان تكوينا وهو اولى ، فيكون مناقضا .

( فالتخليق والترزيق ) وهو خلق الاشياء ورزق الاحياء ( والانشاء ) اي الابداء ( والابداع ) اي اختراع الاشياء ( والصنع ) اي اظهاره باظهار المصنوعات في جاني الابداء ( وبغير ذلك من صفات الفعل ) كالاحياء والافناء والانباء والانتشاء وتصوير الاشياء ، والكل داخل تحت صفة التكوين ، فالصفات الازلية عندما ثمانية ، لا كما زعم الاشعرى من ان الصفات الفعلية اضافات ، ولا كما تلورد به بعض علماء ما وراء النهر يكون كل من الصفات الفعلية صفة حقيقية ازلية ، فان فيه تكثيرا للقضايا جدا وان لم تكن متغايرة ، فالاولى ان يقال ان مرجع الكل الى التكوين ، فانه ان تعلق بالحياة يسمى احياء ، وبالموت امانة ، وبالصورة تصويرا الى غير ذلك ، فالكل تكوين ، وانما المخصوص بخصوصية التعليقات .

ثم المتبادر ان معنى التخليق والانشاء والفعل والصنع واحد ، وهو احداث الشيء بعد ان لم يكن سواء اكان على نهج مثال سابق ام لا .

والصحيح ان لها معاني متقاربة ، فان الابداع احداث الشيء بعد ان لم يكن لا على مثال سبق بخلاف التخليق ، فانه اعم منه او مقابله هي التحقيق والانشاء يختص باول الاشياء ، والفعل كناية عن كل عمل متعدد يكون في الخير والشر والصنع عمل فيه احكام وحسن نظام كما اشار اليه قوله سبحانه وتعالى : « صنع الله الذي اتقن كل شيء » -  
= واما الترزيق فهو احداث رزق الشيء وجعله قوتا له .

= ثم اعلم انه لا موجود فى عالم الملك والاشباح ولا فى عالم المسكوت والأرواح الا وهو حادث أحدثه الله تعالى بتخليقه وفعله وانشائه وصنعه ، وأنه تعالى خلق الانس والجن وخلق أرزاقهما كما قال تعالى . « الله الذى خلقكم ثم رزقكم » لما أحب أن يظهر قدرته ورحمته وبعثه وحكمته ، ويبين للمخلوق معرفته كما قال تعالى : « وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » أى ليعرفون ، ولعل تخصيصهما بالذكر لانهم ماعتبار جسهم يعرفون الله تعالى بصفتي الجلال والجمال ، وفى الحديث القدسي والكلام الانسي ( كنت كسفا مخليا فاحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف ) يعنى وليترتب على المعرفة ما أراد لهم من الثوبة والقربة لا لأنه مفتقر ومحتاج اليهم فى مقام اليقين ، فان الله غنى عن العالمين .

والتحقيق أن التكوين صفة أزلية لله تعالى لأطباق العقل والنقل على أنه خالق العالم ومكون له ، وامتناع اطلاق اسم المشتق على الشيء من غير أن يكون مأخذ الاستقاق وصفا له قائما به ، فالتكوين ثابت له أزلا وأبدا ، والمكون حادث بحدوث التعلق كما فى العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التى لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها خالفة :

ثم أن الامام أتى ببعض الصفات الذاتية والفعلية دون غيرها من النعوت العلية لأن معرفة هذه الصفات الشهيرة الحلية تكفى المؤمن فى معرفة وجود الله وصفاته البهية ، هذا وقد قال فخر الاسلام على اليزدوى فى « اصول الفقه » وأما الايمان والاسلام فان تفسيرهما التصديق والاقرار بالله سبحانه كما هو بصفاته وأسمائه ، وقبول أحكامه وشراعه ، وهو نوعان : ظاهر ينشئه بين المسلمين ، وثبوت حكم اسلامه تبعا لغيره من خير الأبوين ، وثابت بالديان ، وأن يصف الله تعالى كما هو الا أن هذا كمال يتعذر شرطه ، لأن معرفة الخلق بأوصاف الحق متفاوتة فى مقام التفسير وحال التعبير ، وإنما شرط الكمال بما لا حرج فيه ولا محال ، وهوان يثبت التصديق والاقرار بما قلنا أحنالا ، وإن عجز عن بيانه وتفسيره اكمالا ، ولهذا قلنا ان الواجب أن يستوصف المؤمن فيقال أمر كذا أى الله سبحانه وتعالى يوصف بكذا ونعت كذا من الصفات الثبوتية والسلبية والنعوت الذاتية والفعلية ؟ فإذا قال نعم ، فقد ظهر كمال اسلامه وتبين غاية مراحمه ، وأما من استوصف فجعل لئليس بمؤمن ؛ وإذا قال محمد رحمه الله فى « الجامع الكبير » فى الصغيرة بين أتوين مسلمين اذا لم تصف الاسلام حتى أدركت ، فلم تصف أنها تبين من زوجها .

#### صفات الله واسماؤه كلها أزلية :

( لم يزل ولا يزال بأسمائه وصفاته ) أى موصوفا بنعوت الكمال ، ومعروفا بأوصاف الحلال والجمال ( لم يحدث له اسم ولا صفة ) يعنى أن صفات الله واسماؤه كلها أزلية لا بداية لها ، وأبدية لا نهاية لها ، لم يتجدد له تعالى صفة من صفاته ولا اسم من أسمائه ، لأنه سبحانه واجب الوجود لذاته ، الكامل فى ذاته وصفاته ، فلم يحدث له صفة ، أو زال عنه نعت لكان قبل حدوث تلك الصفة وبعد زوال ذلك النعت ناقصا عن مقام الكمال ، وهو فى حقه سبحانه من المحال فصفااته تعالى كلها أزلية أبدية .

وهنا سؤال مشهور وهو أنه قد ورد الاخبار فى كلامه سبحانه بلفظ الماضى كثيرا نحو قولى تعالى : ( انا أرسلنا نوحا ) ( وقال موسى ) ( فعصى فرعون ) =

والاخبار يلطف الماضى عما لم يوجد بعد كذب ، والكذب عليه محال ، وله جواب مسطور ، وهو ان اخباره تعالى لا يتصف ازلا بالماضى والحال والاستقبال لعديم الزمان ، وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعليقات ، فيقال قام بذات الله تعالى اخبار عن ارسال نوح مطلقا ، وذلك الاخبار موجود ازلا باق ابدا ، فقبل ارسال كانت العبارة الدالة عليه انا نرسل ، بعد ارسال انا ارسلنا ، فالتغير فى لفظ الخبر لا فى الاخبار القائم بالذات ، وهذا كما تقول فى علمه تعالى انه قائم بذاته سبحانه وتعالى ازلا العلم بان نوحا مرسلا ، وهذا العلم باق ابدا ، فقبل وجوده علم انه سيوجد ، وبعد وجوده علم بذلك العلم انه وحده وارسل ، والتغير فى العلوم لا فى العلم .

( لم يزل عالما بعلمه ) أى بعلمه الذى هو صفته الازلية لا يعلم لاحق يلزم منه جهل سابق . وهذا معنى قوله ( والعلم صفته فى الازل ) يعنى وما ثبت قدمه استحالة عدمه ، فعلمه ازل ابدى منزّه عن قبول الريادة والنقصان بخلاف علوم ارباب العرفان .

( قادرا يقدرته ) أى بقدرته التى هى صفته الازلية لا بقدرة حادثة فى الامور الكونية ( والقدرة صفته فى الازل ) وكذا معته فى المستقبل .

( متكلم بكلامه ) أى الداتى القدسى .

( والكلام ) أى النفس ( صفته فى الازل ) وخالفنا بتخليقه والتخليق صفته فى الازل وفاعلا بفعله والفعل ( أى فعله ) كما فى نسخة ( صفته فى الازل ) يعنى اذا خلق شيئا ابتداء ، وفعله فعلا انتهاء ، فانما يخلقه ويفعله بفعله الذى هو صفته الازلية ، لا بفعل حادث ووصف حادث عند خلقه وفعله ، اذ لا يحدث له علم ولا قدرة ولا خلق ولا فعل بحدوث المعلوم والمقدور والمفعول ، وهذا معنى قوله ( والفاعل هو الله تعالى ) أى لا شريك له فى فعله وصنعه وحكمه وامره ( والفعل صفته فى الازل والمفعول مخلوق ) أى حادث عند تعلق فعله سبحانه به ( وفعل الله تعالى غير مخلوق ) أى ليس بحادث ، بل هو كفاعله اذ لا يلزم من كون المفعول مخلوقا كون الفعل مخلوقا ، وفى كلام الامام ابيهم الى انه لو كان فعل الله مخلوقا لزم تعدد الخالق . وقد ثبت ان الله سبحانه خالق كل شىء ، فله سبحانه التوحيد الداتى الصفاتى والفعل .

واغرب بن الهمام حيث ذهل عن هذا الكلام فقال ، وليس فى كلام ابي حنيفة تصريح بان صفة التكوين قديمة زائدة على الصفات المتقدمة سوى ما اخذه المتأخرون من قوله ، كان الله تعالى عالما قبل ان يخلق وارقا قبل ان يريز ، هذا والاشاعة يقولون ليست صفة التكوين سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بمتعلق خاص ، فالتخليق هو القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق ، وكذا التزيين ، ويقولون صفات الافعال حادثة لانها عبارة عن تعلقات والتعلقات حادثة .

قال ابن الهمام ، وما ذكره مشايخ الحنفية فى معنى التكوين من انها صفات تدل على تأثير لا ينفي قول الاشاعة ، ولا يوجب كون صفة التكوين على فصولها صفات اخرى لا ترجع الى القدرة المتعلقة والارادة المتعلقة ، بل فى كلام ابي حنيفة ما يعيد ان ذلك على ما فهم الاشاعة من هذه الصفات على ما قاله الطحاوى عنه حيث قال ، =

وقد تعرض كاتب لاحق هو أبو عذبة في كتابه الروضة البهية ( ١١٢٥ / ١٧١٣ ) لمناقشة الفروق بين الأشاعرة والماتريدية وأورد نقاطا صحيحة في هذا المجال ، فبعد أن عرض وجهات النظر المتعارضة القائمة في غالبها على شرح الفقه الأكبر خلص الى أن الخلاف في الأساس لا يعدو أن يكون لفظيا فثمة خلاف في تفسير معنى السعادة . فالسعادة عند الأشعرى تعنى ما كتبه الله سبحانه وما يعلمه منذ الازل ، وبعبارة أخرى قدر الانسان النهائي الذى لا يمكن أن يتغير ، ومن ناحية أخرى فإن أبا حنيفة ومدرسته يرون أن السعادة أو الشقاء يمثلان الواقع الفعلى الذى يحياه الانسان كما تظهره العوارض الحالية ( فى هذه اللحظة ) وقد يتغير الحال من سعادة الى شقاء أو من شقاء الى سعادة قبل الموت (٦٥) .

ورغم هذه المحاولة الطيبة من أبى عذبة للتوفيق ، الا أنه يبدو أن الخلاف بين وجهتى النظر كان عميقا بالفعل . وربما يتضح هذا الخلاف بلستعراض اجابة كل من الماتريدى والأشعرى عن السؤال التالى : هل يمكن الحديث عما يفعله الانسان فى أية لحظات من اللحظات ؟ هنا يجيب

وكما كان بصفاته أزليا كذلك لا يزال عليها أبديا ، ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ، ولا بأحداثه البرية استفاد اسم البارئ ، بل له معنى الربوبية ولا مربوب ، ومعنى الخلقية ولا مخلوق ، كما أن معنى الموتى استحق هذا الاسم قبل احيائهم ، كذلك استحق اسم الخالق قبل انشائهم ذلك بأنه على كل شيء قدير ، انتهى فقله ذلك بأنه على كل شيء قدير تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق ، فإفاد أن معنى الخالق قبل الخلق ، واستحقاق اسم الخالق بسبب قيام قدرته تعالى على الخلق ، فاسم الخالق ولا مخلوق فى الازل لأن له قدرة الخلق فى الازل ، وهذا ما يقوله الأشاعرة ، انتهى . وفيه أن المفهوم لا يعارض المنطوق المعلوم .

( وهنقاته فى الازل غير محدثة ولا مخلوقة ) تأكيد وتأييد أو غير محدثة بأحداثه ولا مخلوقة بخلق غيره ( فمن قال أنها مخلوقة أو محدثة أو وقف فيها ) أى بأن لا يحكم بأنها قديمة أو حادثة ويؤخذ طلب معرفتها ، ولا يقول آمنت بالله وصفاته على وفق مراده ( أو شك فيها ) أى تردد فى هذه المسألة ونحوها سواء ، يستوى طرفاه أو يترجح أحدهما ( فهو كافر بالله ) أى ببعض صفاته ، وهو مكلف بأن يكون عارفا بذاته وجميع صفاته ، الا أن الجهل والشك الموجبين للكفر مخصصان بصفات الله المذكورة من النعوت المستورة المشهورة ، أعنى الحياة والقدرة والعلم والكلام والسمع والبصر والارادة والتخليق والترزيق . . . . .

الماتريدي بنفير بردد : ( نعم ) أما الاشعرى فربما لا يجيب مباشرة بلا فكل جهوده تنحصر في تحاشي توجيه هذا السؤال له ، لكنه في الوقت نفسه لا يشجع الناس على ربط آية أهمية بكفاحهم ، فهو بردد دائماً ( انت لا تستطيع أن تفعل أى شىء الا اذا اراده الله ) .

ومن ناحية أخرى ، فإن الماتريدي يفرق بين موقفه وموقف المعتزلة . او القدرية تماماً كما يفرق بين موقفه وبين موقف كل من المجسرة والاشعرية . فهو يعتقد أن ما يفعله الانسان كان معروفاً لله سبحانه ومكتوباً لديه منذ الأزل ، وربما كان يعتقد أيضاً ( كما في الفقه الأكبر ) أن هذه المعرفة المسبقة لدى الله سبحانه ، وكون أفعال البشر مسجلة سلفاً لديه سبحانه ، لا يعنى حجراً على الانسان في التصرف أو بتعبير آخر ، إنها معلومة ومكتوبة وصفاً لا قراراً وأمرأ *is not decisive but merely descriptive*.

ومعارضة الماتريدي لمعتيدة القدر ( القدر خيره وشره من الانسان ) تظهر مرة أخرى في مناقشته في المقال الثالث في الفقه الأكبر — ١ وترديده أن ما أصابك لم يكن ليخطئك وما أخطاك لم يكن ليصيبك وقوله أن هذا القول يمثل قضية بينه ( الماتريدي ) من ناحية والمعتزلة والقدرية من ناحية أخرى ، فهم ينكرون أن الله سبحانه « يريد » أفعال الانسان في حال ارتكابه المعصية ؛ لأنهم يعتقدون أن « الاثم » من « الآثم » أو أن ( المعصية ) من العاصي ، بل وأكثر من هذا فهم يعتقدون أن الله سبحانه اذا أراد ( الكفر ) أو ( المعصية ) وعاقب رغم إرادته له على الكفر أو المعصية ، فانه يكون ( استغفر الله ) « غير عادل » وهو يرى أن مثل هذه الآراء تنسب بالسفاهة طالما أن إرادة الله هي العليا ومشيئته نافذة لذا فهو يرى أن مفصية العاصي لا يمكن أن تكون عن طريق الله سبحانه بل العكس فهي ضد إرادته ، وهو سبحانه لا يوافق عليها وارتكابها يغضبه ولا يسعده (٦٦) .

واذا كنت قد فسرت آراء الماتريدي جيداً وفهمتها على ما يرام ، فهي غير مرضية بدرجة كافية . وبطبيعة الحال ، فإن الآراء في موضوع محير كهذا من الصعب أن تصل الى نتيجة مرضية ومن هنا يمكن القول

ان هذا الجانب هو أضعف جوانب كتاب الماتريدي ، ملا يجوز — ميمها يرى — نسبة الشر الى الله سبحانه خاصة ( بالذات ) أو بشكل مباشر ، وانها من خلال عبارات عامة كقولنا ( كل شيء من عند الله ) ومن باب الأدب لا يجب أن ننسب إلى الله أى أمر مشيئ ، فرغم أن الله خالق كل شيء ، فيجب أن نتأدب ولا نقول مخاطبين الله مثلا (يا خالق الخنازير) . هذه قلة أدب (٦٧) .

هذه التفرقة بين كون الله سبحانه وتعالى ( يريد ) تسيئا ما ، وبين كونه يرضى عنه مسألة — مهمة ( الفرق بين رضا الله وأرادته ) بالنسبة لأولئك الذين يعتقدون في عدل الله القادر ، وقد عاد الماتريدي في وقت لاحق لهذه الفكرة (٦٨) . وفيما يتعلق بالمناقشات التي دارت حول (إرادة) الله من ناحية و (أوامر الله وتوابعه من ناحية أخرى) ، افترض الماتريدي أن المناوئين لا يقصدون السؤال عما إذا كانت (إرادة الله) تعنى الموافقة أو الرضى ؟ وأجاب عن ذلك قائلا إرادة الله (أو قراراته) تحظى برضاه كلها لكن (العمل) الذى يقوم به الإنسان وفقا لإرادة الله قد يحظى برضى الله وقد ينال غضبه فإن كان عمل طاعة رضى الله عنه ، وإن كان عمل معصية قال — والعياذ بالله — غضب الله .

ونخلص من هذا الى أن الماتريدي يرى جانبى القضية ( لا جانبيا واحدا ) : انه يرى عظمة الله وهيبته وقدرته من ناحية ويرى عدله من ناحية أخرى ، وتمسك بهما معا لكنه لم يستطع فى الحقيقة أن يوفق بينهما . ان مسألة التوفيق بين قدرة الله وعدله مسألة شائكة ومعقدة ، كما بينتها دراسات أبو عذبة والباحثين المعاصرين له . فبينما الأشعرى — فيها يقول أبو عذبة — (٦٩) يركز على ان (الإرادة) و (الرضا) أو (الموافقة) عملتان منفصلتان ، فإن أبا حنيفة ومدرسته يرون أنهما منحدان .

وفى الإبانة عن أصول الديانة للأشعرى وكتاب اللع للأشعرى أيضا ، يناقش الكاتب مقولة أن الله تعالى ( يفعل ما لا يريد ) (٧٠) لكنه يعود فى كتابه مقالات الإسلاميين فيقرر أن الله لا يرضى ولا يوافق على الشر مع أنه قد يريد (٧١) .

ويركز الماتريدى على وجود ارادة خلق الله بهما السماوات والأرض (٧٢) وفي الوقت نفسه فان له ارادة أخرى هي ارادة التفويض (أو مشيئة التفويض) التى بها غوض الأعمال لعباده وتركهم لأنفسهم ، وتبين نظرية الماتريدى أن الانسان لا يتمتع الا بالحد الأدنى من المسئولية ، بينما المسئولية التى يوكلها القديرون ( اهل القدر ) للانسان مبالغ فيها جداً ، حتى انها تضع الانسان فى درجة مساوية لله سبحانه ( أستغفر الله ) وهو أمر غير قابل للتفكير فيه .

هناك اذن ما يؤكد قول الماتريدى أن الأحناف يقفون موقفاً وسطاً بين القدرية والمجبرة (٧٣) ويؤكد الطحاوى أن الاسلام الحقيقى يقف موقفاً وسطاً بين ( الجبر ) و ( القدر ) مع أنه لم يشرح ذلك (٧٤) وفي الفقه الأكبر — ٢ يجرى استخدام الفعل جبر بمعنى أجبر أو Compel (٧٥) . وهناك أيضاً رأى لجماعة الرافضة الغامضة وقد أورد الأشعرى فى كتابه مقالات الاسلاميين أنهم يعارضون الجبر ويعارضون مبدأ ( التفويض ) أيضاً ... (٧٦) .

وفي الوقت نفسه لا بد أن نلاحظ أنه ليس من مثل على الاستخدام الاصطلاحي لكلمة ( كسب ) أو ( اكتساب ) فى شرح الفقه الأكبر . وبالنظر الى أنها وردت فى كلتا الوثيقتين العقديتين للأحناف ، فلا مجال للقول بأن الماتريدى لم يوافق عليها ، لكنه من الواضح انها — أى كلمة كسب أو اكتساب — لم تكن متمشية مع فكرته — أى فكرة الماتريدى — عن استخدام القوى المتولدة .

وربما كان الباقلانى وغيره من المفكرين المسلمين اللاحقين ، هم الذين جعلوا عقيدة الكسب فى وضع وسطى (٧٧) .

وعلى المدى الطويل — على أية حال — كانت المشكلة هي أن المصطلحات غدت أكثر من الأفكار خاصة فى مجال التمييز أو الفصل بين فكرة وأخرى . وكان الاسهام الكبير الذى قام به الأحناف فى المجال الذى تغطيه دراستنا هذه هي مداومة فصلهم بين الفعل البشرى المسئول من ناحية ، والجبر أو الاجبار الإلهى ، أو الإلزام الإلهى الذى لا فكسالك منه . ففى هذا

الجمال أصدر الأحناف كتاباً عقدياً انتشر في غفره بأكبره بين أهل الاتبات ، وكانت النتيجة النهائية لجهودهم هي اعتراف الأشعرية بجهودهم في هذا الفصل وتبنيهم له ، خاصة بعد أن ساد الفكر الأشعري وانتشر . وثمة عنصر ضعف يبدو غير منفصل عن فكر الماتريدي وأتباعه ، فهو قنهم دائماً موقف وسطى ( يراعى الوسطية ) ، فتأكدهم على المسئولية البشرية ومعارضتهم للجبر كل ذلك مرتبط عندهم بفكره عدالة الله سبحانه وأنه يفعل دوماً ما هو أصلح ، لكن عند موازنهم بين الفكرين نجد نقصاً في التوهيج الدينى ( يقصد أن الأمور ما دامت خضعت للعقل ، قلت الحماسة والتوهيج . الخ ) أو هذا على الأقل هو الانطباع الذى يتغلغل فى قارئ كتاب شرح الفقه الأكبر بعد كتاب الإبانة للأشعري ، وتبع هذا غياب الحماسة المطلوبة عند تناول فكرة عظمة الله سبحانه بعكس الحال عند الأشعري ... (\*) .

---

(\*) أورد المؤلف بعد ذلك نصاً طويلاً من الآيات للأشعري ، ولأننا نقلنا في حواشينا كثيراً من نصوص هذا الكتاب المذكور ، لم نجد داعياً للتكرار بإيراد مرة أخرى هنا . ( المترجم )



## هوامش الفصل السادس

( عن دلالات الاختصاصات راجع قائمة المراجع بآخر الكتاب )

- (١) انظر • Muslim Creed, p. 91
- (٢) انظر أيضا • Cp. pp. XVI, 35 ff and esp. 249 f.,
- حيث نظر الى أن نظرة الاسلام للوحى على أنه فوق العقل أو أرقى من العقل، مسألة غير مقبولة ، وكتاب Mutaziliten الذى ألفه Steiner فى وقت سابق ( ١٨٦٥ ) لم يكن فى دقة كتابات فون كريم • Von Kremer وكان ميالا لاحتقار الدين الإسلامى والمسلمين •
- (٣) Splitta, zur Geschichte Abu l'hasan Al'Ash'ari.
- Von Mehren Exposé de la Reforme de l'Islamisme.
- Klein, Introduction to the translation of the Ibane, pp 25-38.
- (٤) راجع ترجمة Klein.
- (٥) انظر الفصل الرابع ، القسم الرابع ، وكذلك الفصل الخامس •
- (٦) المقالات ، ٢٤٩ ، والفصل الرابع •
- (٧) (tr. 100 ff.) pp. 60 ff.
- (٧ ١) بجانب المصادر فى الحاشية ٣ ، راجع
- McDonald, Religious attitude, 88-91.
- Muslim Creed, 91.
- Ib, 88 ff.
- (٨)
- (٩)
- (١٠) القرآن الكريم ، الإبانة ( الترجمة ، من
- Ib, 61, tr. 109.
- (١١)
- (١٢) المقالات ، ٢٦٧ ، أبو الهذيل ، ٢٢٧ ، النظام - لازال هؤلاء الثلاثة على الخط الفاصل بين الشريعة وعلم الكلام •
- (١٣) 89, tr. 130.
- (١٤) 60, tr. 109.
- (١٥) المقالات ، ٢٩٠ •
- (١٦) الفصل الخامس ، القسم ٢ •
- (١٧) ٤٧ - ٤٤
- (١٨) المقالات ، ٢٩١ • نصوص العقائد فى المقالات من ٢٩٠ - ٢٩٧ ، والإبانة ، من ٧ - ١٣ •
- (١٩) المقالات ، المقالة ١٠ ، الإبانة ، المقالة ٧ •
- (٢٠) نفسه ، المقالة ٢٩ وليس فى الإبانة •

- (٢١) نفسه ، المقالة ٦
- (٢٢) نفسه ، ٥٥٢
- (٢٣) نفسه ، ٥٤٢ ، الآية ٦٣
- (٢٤) الآية ، ٦١ وما بعدها
- (٢٥) نفسه ، ٦٥
- (٢٦) نفسه ، ٧٨
- (٢٧) نفسه ، ٦٤
- (٢٨) كتاب اللمع ، ترجمة هل Hell من ٥٧
- (٢٩) ترجمة Mingaua في Woodbrooke Studies المجلد ٢
- (٣٠) Spitta, Al As'ari, 64, 74.
- (٣١) المقاتلان ٢٤ ٢٥ في كتاب المقالات  
وانظر أيضا :
- Prof. Thomson's review in the Moslem World, XXXII,  
p. 259.
- (٣٢) الآية ، ٧٧
- (٣٣) نفسه ، ٨٤
- (٣٤) نفسه ، ٨٧
- (٣٥) نفسه ، ٨٥
- (٣٦) المقالات ، ٢٩٦ ، والمقالة : ١٩
- (٣٧) انظر Al As'ari's (1786)), p. VI. Zur Geschichte
- (٣٨) انظر : Ib., p. 7.
- (٣٩) انظر : Ib., p. 8.
- (٤٠) راجع الفصل الاول ، القسم ٢
- (٤١) البيان ، من ٣
- (٤٢) نفسه
- (٤٣) P. 6. foot 11.
- (٤٤) انظر P. 6.
- (٤٤٤) الآية ، ٧١
- (٤٥) انظر : Wensinck, Muslim Creed, 188-97.
- (٤٦) المقالة ٥
- (٤٧) المقالة ٢١ ، والموجع الطحاوى ، ٩
- (٤٨) المقالة ٦
- (٤٩) المقالة ٢٢
- (٥٠) المقالة ٦

- (٥١) المقالة ٦ .
- (٥٢) البيان ، ص ٣ .
- (٥٣) المقالة ١٩ .
- (٥٤) المقالة ٢٢ .
- (٥٥) انظر : Muslim Creed, 215.
- القرآن الكريم ١٧١/٧ .
- (٥٦) المقالة ٦ .
- (٥٧) شرح الفقه الأكبر ، ١٢ .
- (٥٨) نفسه ، ١٠ .
- (٥٩) نفسه .
- (٦٠) نفسه - الحاشية ١١ .
- (٦١) نفسه - ١١ .
- (٦٢) نفسه ، ١٢ .
- (٦٣) قرآن كريم .
- (٦٤)
- (٦٥) الروضة ، ص ١٠ .
- (٦٦) شرح الفقه الأكبر ، ص ٤ .
- (٦٧) نفسه ، ص ٥ .
- (٦٨) نفسه ، ٢٤ .
- (٦٩) الروضة ، ١٧ - ١٩ .
- (٧٠) الابانة ، ٦٢ ، كتاب اللع ( ترجمة هل ) .
- (٧١) المقالات ، المقالة ١٤ .
- (٧٢) مشيئة خير لكننى لا أستطيع ترجمتها هكذا وأظنها مشيئة جبر ، نظرا لأن  
( التفويض ) و ( الجبر ) على طرفى نقيض
- (٧٣) ١١ ، حاشية ١٢ .
- (٧٤) البيان ، ص ١٢ .
- (٧٥) المقالة ٦ .
- (٧٦) هذا القول وارد على البغدادى : الفرق ، ٣٢٨ .
- (٧٧) راجع الشهرستانى . كتاب لنهاية الاقدام ، ٧٣ .

## الفصل السابع

### مسح الاتجاهات العامة فى هذه الدراسة

بقى الآن أن نوجز الخطوط العامة للدراسة السابقة وأن نلفت النظر لبعض أهم نتائجها .

١ — فى كل الأملة الأولى اربطت دراسة القدر بفكرة عدل الله سبحانه ، ولم تكن المسألة مجرد منبع أكاديمى للحقيقة بغية الوصول اليها ، لأن معظم الذين اعتقدوا هذا المعتقد ( عقيدة القدر وارباطها بفكرة العدل الالهى ) كانوا ذوى نظرة سلفية ( بيورانية ) وكانوا متعصبين . ولم يكن هناك أى اهتمام حقيقى بالحرية السياسيه ، رغم أن عقيدة القدر كان يعتنقها فى الحقيقة كثيرون ممن يعارضون الحكم الأموى ذا الطابع الاستبدادى . ومن خلال فكرة العدل ، أصبحت هذه العقيدة مرتبطة بالسياسة ، فلم يكن المهاجمون للأمويين يهاجمونهم من حيث سطوتهم وإخضاعهم الأمراد لمصلحة الدولة ، وإنما كانت الفكرة السائدة هى أنهم لا يمارسون العدل ( غير عادلين ) وكان التفكير السائد يسير فى مجرى أن العقاب الذى يفرضه الله على انسان ما أو جماعة ما ، وكذلك الذى يفرضه الانسان على الانسان لا يكون عادلا إذا لم يكن للانسان ( استطاعة ) يعمل بها أو تعينه على العمل ، وفى غياب الاستطاعة لا يكون مسئولا عن عمله . الا أن حركة الحسن البصرى كانت استثناء ، وربما يرجع ذلك لكونها أكثر ارتباطا بالأخلاق والدين — فقد كان البصرى واتباعه يرون أن الانسان لديه الاستطاعة لتحقيق العدل فى هذه الحياة . وعلى أية حال ، ففى كل حالة كان هناك تطور منطقى وطبيعى للتركيز على جانب واحد من التعاليم القرآنية ، هو جانب عدل الله سبحانه . وربما دخلت أفكار غريبة كانت بمثابة المثير الذى

طور فكره الذى لم يكن ببساطة مجرد ( حرية الانسان ) وانها صيغت على النحو التالى : ليس من العدل معاقبة انسان غير حر وغير مسئول.

٢ — وفى زمن لاحق أصبحت عقيدة القدر بين المعتزلة مرتبطة اكر بالاستشرافات الانسانية humanistic outlook ، وتجلى هذا فى الاعتقاد فى قدرة الانسان فى الاعتماد على نفسه وفى قدرته على السيطرة على حياته وفى إمكانية أن يدخل الجنة بجهد وعمله وارتبط هذا بالاعتقاد فى الكفاءة التامة للعقل البشرى ( عدم وجود تصور فيه ) . وقد عارض القرآن الكريم الاتجاه الجبرى الذى استسلم للأمور كما هى كائناته بالفعل ، وزاح أصحابه يترفعون عن بذل أى جهد لتحسين أوضاعهم أو تطويرها . وفى الوقت نفسه ، فقد كان التركيز الزائد على قدرات الانسان واستطاعته تنفيذ أوامر الله وتغيير الظروف المحيطة ، يتعارض مع القرآن الكريم بشكل أو آخر خاصة فى آياته التى تركز على أن الانسان معتمد على الله ومتوكل عليه وهو رهن مشيئته ، وعندما يصبح الانسان بذلك مصدراً للأفعال الشريرة وأساساً لها ، نكون قد بسطنا قضية « الشر » لكن كل محاولات المعتزلة لتوضيح أن ( الشر ) لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يعزى الى الله سبحانه لم تسفر الا عن التأكيد على قصور الأفكار البشرية عن العدل ، وذلك لشرح عدل الله وأنه لا يفعل إلا الاصلح .. ويمكن أن نتبع الابتعاد عن النزعة القدرية الانسانية المتطرفة ( القدر خيره وشره من الانسان ) لدى المعتزلة المتأخرين فى القرن الثالث الهجرى خاصة الجبائى ، وبلغ التحول ذروته على يد الأشعرى .

٣ — بين معارضى عقيدة القدر وجدت حركات مثقفة مع النظرة القرآنية الحق كحماس القدرية فى التأكيد على عدل الله . فعلى ما الى حد كبير — ان تقبل النظرات الجبرية التى انطلقت من الاتجاهات المحافظة ومن تراث استمرار منذ فترة ما قبل الاسلام ، ومن بعض الأحاديث النبوية ( \* ) ، وحتى المسلمون الأتقياء بدا أنهم لا يرون تناقضاً بين الأفكار

.. and from the pre-islamic material which seems to have found its way into the traditions.

(\*) النمى

القرآنية ( في هذا الصدد ) والأفكار غير القرآنية ( النابعة من مصادر أخرى ) ، لكن من ناحية أخرى نجد أن الجهمية — على سبيل المثال — كانوا مهتمين في الأساس بالتركيز على وحدة الله وصفاته أو وحدته سبحانه مع قدراته أو كونه سبحانه واحداً — لا من حيث العدد God's Unity ( رغم أن هذه الفكرة من ناحية أخرى ربما ارتبطت برغبة في اتحاد غامض مع الله سبحانه ) ، وهم لم ينكروا عدل الله بأية حال كل ما في الأمر أنهم تناولوا فكرة عدله سبحانه دون تركيز وتجاوزوها إلى أفكار أخرى . ومرة أخرى نجد أنه في حالة الأشعرى فإن تجربته في التحول عن عقائد المعتزلة وكونه بأنه أحسن أن ( شيئاً حدث داخله ) ، أو أن قوة خارجية هي التي أوحت له بذلك ( ولم يكن هذا التحول من فعله ) — هذه التجربة الذاتية أدت به إلى الاعتقاد بأن الله سبحانه هو الفاعل لحياة الناس ، وراح يركز على هذه الجوانب في الإسلام وهو الأمر الذي أنكره المعتزلة ، لقد آمن الأشعرى بقدره الله سبحانه وهيئته على كل الحادثات ، وبحاجة الإنسان دائماً لله سبحانه في كل الأعمال والأحوال ، ومن هنا كان لا بد من الاعتماد عليه ، كما آمن بأن طرائق الله سبحانه وتعالى في كل ذلك مسألة لا يدركها العقل البشري ( \* ) .

وفيما يتعلق بهذه المسألة الأخيرة كان هناك اعتراف بقصور العقل البشري وعدم قدرته على ادراك ما قد يفعله الله أو لا يفعله والأقرب للعقول أن يفكر الإنسان فيما خلقه الله بالفعل . وعلى هذا فإن اعتراضات الأشعرى على عقيدة القدر هي في الأساس اعتراضات دينية ( المترجم : المقصود كما هو مفهوم بعقيدة القدر هنا وجهة نظر المعتزلة ) وتوحيدية ، كرد فعل لعقائد المعتزلة .

٤ — إذن لقد كان مع كل طرف من الطرفين المختلفين جانب من الحق لكن كل طرف راح يبالغ في مقولته مبالغاً واثناء الحوارات تقدم كل طرف ما يدعم وجهات نظر الطرف الآخر وقبل بعضاً مما هو صحيح من وجهة نظر الطرف الآخر .

وشئنا فشيئاً نبورت عدة نقاط وأصبحت واضحة :

( أ ) قبل حتى معارضة عقيدة القدر المعتزلية — الفصل بين الأفعال الاختيارية والأفعال الاضطرارية . وقد حاول الجهمية في بدايات القرن الثامن الهجري أن ينكروا هذا الفصل لكن بمرور الوقت بدأ القبول بهذا المبدأ . وعلى هذا ، فرغم انتشار هذه الفكرة عن الاسلام في الغرب وهي الأفكار التي كان قوامها الأفكار الشائعة أو الشعبية **Popular** إلا أن حقيقة الأمر أن كبار العلماء المسلمين لم يكونوا جبرية ، بل على العكس فقد حاولوا الموازنة بين مبادئ الجبر والاختيار ، رغم أنهم بدوا — من وجهة نظر الانسانيين(\*) — الغريبيين — أكثر ميلا للجبر منهم للاختيار .

( ب ) مصطلح ( كسب ) أو ( اكتساب ) أصبح بشكل عام يستخدم لوصف علاقة الانسان بأفعاله الاختيارية .

انها ( كلمة كسب أو اكتساب ) كلمة شائعة استخدمت بمعنى اصطلاحى خاص ، ويمكن أن نستخدم لها مقابلا إنجليزيا **acquire** أو **appropriate** أو **make One's Own** . ولم تكن هناك قضية عن كون الانسان مسئولا عن اعماله في الدنيا والآخرة إلا أن التفسير الميتافيزيقي لم يكن على أية حال واضحا إلا عند التعرض لاعتقاد الانسان اعتمادا كاملا على الله . وربما كان ضرار هو أول من استخدم كلمة كسب بمعناها الاصطلاحى هذا ، ورغم أن الكلمة لم تشرح لنا شيئا إلا أنها أخذت مكانها ، من حيث أنها ساعدت في الفصل بين العمل الاختيارى والعمل الجبرى ( بين الجبر والاختيار ) . ولم تكن هناك حلول ممكنة للمشكلة ( القضية ) طالما أن التفكير فيها يتم من خلال مصطلحات مجازية للتعبير عن قوى فيزيقية ( للتعبير عن أعمال مادية ) . وكانت طروحات الأشعرى من خلال تناوله للارادة الانسانية طروحات واعدة بشكل أوضح إلا أن معاصريه لم يعيروها إلا اهتماما قليلا .

( ج ) الله والفعل البشرى ، والبشر والفعل البشرى — اختلاف المنطلقات في الحالين . فانه ( خالق ) والانسان ( اكتسب ) أو ( كسب ) ،

(\*) **humanistic West** أو الغرب الانسانى والمقصود هنا الغرب الذى يرجع مسيرة الاحداث للجهد البشرى ( الاختيار ) — ( المترجم ) .

الا أن اطلاق المسميات — على أية حال — لم يهدنا الى تعريفات دقيقة بين لنا الفرق بين ( الخلق ) و ( الاكتساب ) . فنجري الاعتراف بمضمون المصطلحين بنسك تقريبى وببساطة ودون محاولة للتوفيق بينهما ، لكن الأشعرى على الأقل تحقق من أن الله سبحانه عندها خلق الفعل البشرى لم يكن هذا يعنى بالضرورة أنه فاعله ، على نحو ما نعزو ذلك للانسان بقولنا انه فعل كذا وكذا .

( د ) الاستطاعة أو قدره الانسان على الفعل جرى تحليلها من خلال المناقشات ، لكن زمن الأشعرى لم يكن هناك نتائج واضحة حائزة على القبول العام رغم وجود شواهد على التقدم نحو الاعتراف بالفصل بين الاستطاعة العقلية أو النفسية من ناحية والاستطاعة المادية ( الفيزيكية ) من ناحية أخرى ، وكان هناك أيضا ميل نحو النظر الجزئية ( الذرية ) للنشاط البشرى وان كان هذا راجعا لاعتبارات عامة أكثر من كونه راجعا لتحليل معين .

هـ — بدا أن هناك سوء فهم غريب للأشعرى ، فقد ذكرت بعض المصادر أنه مؤسس عقيدة ( الكسب ) أو ( الاكتساب ) وقيل أن موقفه بالنسبة لهذه القضية كان وسطا Via Media كموقفه في القضايا الأخرى لكن الحقيقة أن كتابات الأشعرى لا تفيد أنه مؤسس فكرة ( الكسب ) أو ( الاكتساب ) فقد استخدمت الكلمة قبله بقرن وهو نفسه لم يكن مكثرًا من استخدامها ، إبا مبالاة الوسطية Via medie في هذه القضية ( القائمة على التأكيد على أن الكسب هو معنى بين **القدر والجبر** ) فهو من أقوال أتباع المدرسة الحنفية ( المقصود أتباع أبي حنيفة في القضايا المثارة في الفقه الأكبر ) .



تلك أذن المواقف الرئيسية التي تناولناها بالنقاش خلال هذا البحث لكن بقيت بعض الأمور في حاجة الى بعض توضيح .

تمة فكرة واحدة أساسية تقريبا نركز عليها كل الكتابات التي كتبها علماء التوحيد والكلام الأوائل ، وتمثل هذه الفكرة الأساسية أو الجوهرية



الاساس العميق الذي تقوم عليه — وبنساق معه — كل البنية الفوقية للهيكل الفكرى . انها فكرة عجز الانسان ( أو عدم استطاعته ) *powerlessness* في مواجهة الظروف . وفي مواجهة طبيعة حياته الى يوجد ( شئ ما ) يوجهها فالانسان ليس هو — وحده — الذى يقرر حياته ، وماذا عساه يفعل — أى الانسان — في مواجهة هذا الآخر الذى يوجه حياته أو يشاركه في توجيهها على الأقل . وليس صدفة ان غيلان عندما راح يميز بين المعرفة ( الأولية ) أو ( الجبرية ) من ناحية والمعرفة ( الثانوية ) أو ( المكتسبة ) من ناحية أخرى أكد على ان المعرفة الأولية وهى تلك التى لا يستطيع الانسان تجنبها ( لا يستطيع الا يعرفها ) هى معرفة ( أو علم ) ان للكون ولحياة البشر فيه موجداً ، فالكون ( بما فيه من بشر وبها لهم من حياة ) ليس منبثقا انبثاقا تلقائيا وانما له موجد ( انه ناتج قوى خارجيه ) (١) . ولم يكن صدفة أيضاً أن هذه الفكرة نفسها — فكرة الوجود ، أو أن للكون موجداً *Urgence* — هى المقدمة المنطقية لمعظم القضايا الجدلية حول وجود الله سبحانه ( مسألة أن لكل موجود موجداً ) ، وهم يثبتون من خلال قضاياهم المنطقية هذه أن ليس هناك لهذا الوجود الا موجد واحد ، وموجد واحد فقط . هذا المعنى أو هذا الاحساس يكون الانسان فيه مجبراً ( محكوماً ) ، ومن ثم هذا الشعور بأنه لا حول له ولا قوة *Passive* فى أيدي قوى أخرى ، أن كان عميقاً وحاضراً فى وعى شعوب الشرق الأوسط بل ومتغلغلاً فى لا شعورهم عندما دخلوا فى الاسلام ( أى أن هذا الشعور بوجود اله حاكم متحكم موجه كان موجوداً فى الشرق الأوسط قبل ظهور الاسلام ) والانسان فى هذا العصر الصناعى التحديث عرضة للشعور نفسه ، وعرضة للاحساس بأنه مجرد ترس فى ماكينة هائلة ، وأنه لا حول له ولا قوة ( لا استطاعة لديه ) ، لكن قد يستغرق الأمر أجيالا ، وربما آلاف السنين قبل أن يسود الشعور بأن القدر النهائي *determinedness* قد بدأ يتغلغل فى أعماق وجودهم كما حدث أثناء الصحوة الكبرى التى انطلقت فى بلاد العرب وما جاورها منذ أيام محمد ﷺ . (\*)

(\*) المعنى من خلال جملة معقدة.

Before the feeling of determinedness permeated his inmost being as it had that of Muhammad's Arabs and their neighbours.

وقد وجد هذا الشعور العميق ، في فترة ما قبل الاسلام تعبيراً عن نفسه من خلال فكرة أن كل شيء يحكمه الدهر وهي كلمة تضم مزيجاً وظلالاً من مفهوم الزمن ومفهوم القدر ، فقد كان الاتجاه العام فيها يمكن أن نقول ممثلاً في نوع من الجبر المعدل ( الجبرية المعدلة أو القدرية المعدلة ، والقدرية هنا بطبيعة الحال ليست بالمفهوم المعتزلي ) لكن هذا الاتجاه لم يكن جبرية خالصة ، ففي ظروف الحياة اليومية المعتادة ند فعل المرء ما يراه طيباً بالنسبة له ، لكن ما يفعله لن يؤثر في النتيجة النهائية ، فساعة الموت وسعادته أو شقاؤه ، كل ذلك قد سجل ( كتب ) بالفعل ، ومهما كافح الانسان فلا يمكنه الإفلات من قدره .

ولم تكن هذه الفلسفة الجبرية الغامضة المضطربة التعريف هي السائدة في الشعور العام ، وإنما كانت صيغة عقلية ( منطقية ) يجدها فيها هذا الشعور تعبيراً في أوقات بعينها ( في ظروف خاصة ) ، ففي الاتجاه الجبري المرتبط بأفكار أخرى كفكرة الدهر — وفي ظل الفكرين : الجبر والدهر — لا مجال للحديث عن ازدهار بشري ، أو سوء حظ ، وبالنسبة للمحظوظين الذين تميز أعمالهم ببعض المزايا ، قد يعزى جانب من هذا لعملهم ، لكن بالنسبة للغالبية العظمى فالتفسير الوحيد لأوضاعهم هو مشيئة الدهر . ومن هنا يعتبر انجاز محمد ﷺ هو أنه أعاد الثقة في القوة العليا التي تتحكم في العالم . ولم يثر القرآن الكريم قضية وإقر الفكر للسائد لكنه أضاف إضافة مهمة وثورية ، فالحقوة المتحكم في العالم ليست الدهر وهو احساس غامض بالزمن ، وإنما هي قوة الله سبحانه . والله في الفكر الاسلامي واضح ( النص : austre ) يقسو على أعدائه ومن يعصونه ، وهو عادل ويفعل الأصح . وبارساله رسلا وأنبياء ، ومحمد ﷺ خاتمهم — يكون قد أتاح للانسان فرصة الحصول على البركة الأبدية ، والله سبحانه يساعد عبده بلطفه وهدايته وهو رءوف رحيم . وعلى هذا ، فإن كان الانسان مستعداً ليهب نفسه لله فيمكنه أن يتوقع بثقة أن تنتهي حياته بنتيجة ( مرضية ) .

وننتج تأثير الاتجاهات القرآنية في الحياة على الاتجاه الجبري قضية معقدة ، فالاتجاهات القرآنية لم تبطل — ببساطة — الاتجاهات

الجبرية السائدة ، لكن الاسلام نجح الى حد كبير في تغيير معنى الوكيل القديم ( الذى كان سائدا قبل الاسلام ) ، ومن الناحية الظاهرية فقد كان التحول كاملا حقا ، وراح الجميع يرددون اسم الله ، لكن الجبرية ( بمعناها القديم ) كانت عميقة في النفوس ( وربما يمكننا أن نضيف ان هذه الجبرية القديمة كانت — ربما — تبريرا عقليا جيدا جدا ، لحالة الكسل التى كان عليها العرب بسبب سوء الأحوال المناخية ) لدرجة يصعب معها استئصالها نهائيا ، فقد قاومت هذه الجبرية القديمة وتسربت في ثنایا الأقوال والأفعال على نحو خفى ، ثم استطاعت في وقت لاحق أن تتجلى في صورة زهور مهجنة ( وامت نفسها من خلال أفكار أخرى ) ومن خلال بعض الأحاديث النبوية ( الموضوعة ) . لقد كان غريبا كيف أن عددا قليلا فقط من المسلمين هو الذى اكتشف أن هناك تناقضا بين التوجيهات الجبرية في كثير من الأحاديث النبوية ، والتوجيهات غير الجبرية في القرآن الكريم . ( من المعروف أن النص القرآنى يلفى كل نص آخر أن تعارض معه — المترجم ) . ولدة طويلة ظلت الجبرية بمعناها الذى كان سائدا قبل الاسلام هى السائدة على العناصر الإسلامية ، حتى أن غالب القادة المسلمين ظلوا يدافعون عن الجبرية ، وبمرور الوقت بدا أن وجهات نظر المسلمين أصبحت أكثر ميلا للجبرية بل ويبلغ في هذا الاتجاه أكثر مما تقتضيه الضرورة ، وظلت آثار الجبرية في ممارسات المسلمين لدرجة أن بعضهم كان يرفض تناول الدواء .

عند هذه النقطة ، يبدو مناسبا أن نتساءل ما اذا كانت فكرة الإجماع قد أسهمت في استمرار أفكار الجبر ، بل واستمرار الممارسات العملية التى يحكمها الفكر الجبرى رغم أنه في بعض الأحيان ظهرت أفكار مختلفة ومغايرة اعتبرت أيضا من الأفكار التى تحظى بموافقة المسلمين ( الإجماع ) ( ٢ ) والآن ، فإن هذه ( الأفكار آمنة الذكر ) والتى قد تصبح ضمن معتقدات المسلمين ، قد تنطلق انطلاقا المياه النارجفة عند فتح أبواب الفيضانات لتنتقل الى العالم الإسلامى الشبيه بحيط شاسع مضطرب بكل ما فيه من تيارات جبرية تحتية ( اتجاهات جبرية كامنة ، أو خفية ضد الاتجاه الظاهر أو الرسمى ) وحيث يجد المسلمون المتعلمين تعليما جيدا قليل ، بينما اتصفت المسلمين الذين ما زالوا يتعلمون

بخرافات الجاهلية ( الأفكار الجبرية القديمة ) مازالوا هم الأكثر عددا .  
ليس اقرار ( الإجماع ) هو عامل من عوامل الانحراف بالدين الحق  
وابعاده عن مساره الصحيح ؟ ليس من الممكن أن يدب الفساد من خلال  
قبول ما يسمى بالأحاديث الصحيحة والارتقاء بها الى درجة الحقائق  
الروحية ( هكذا في الأصل !! ) ( ٣ ) .

وبطبيعة الحال ، فإن هذا التفكير ( النخبين ) يعتبر غير مجد إذا لم  
يساعدنا على فهم الحقيقة التاريخية بشكل أوضح . فالتقنينان — فهم  
الحقيقة التاريخية وفهم العوامل المسيرة لها — متشابهتان ومترابطتان ،  
فهذه الأحاديث النبوية الصحيحة تحظى بقبول واسع في العالم الإسلامي  
وهي تؤكد الإجماع . وعلي أية حال ، حقيقة الأمر أن هذه الأمور ليست  
مجرد عوارض أو علامات ، ففكره الإجماع ليست هي المسئولة عما  
حدث ، وهذا أمر مؤكد . فصياغتها وتكوينها عملت على خلق حقائق  
بوجوده بالفعل كشيوخ فكرة أن الإنسان لا حول له ولا قوة في مواجهة  
الأحداث ( فكرة عدم الاستطاعة Powerlessness ) وسيطرتها على  
العقل الإسلامي ، أن أفكارا عميقة متغلغلة في هذه الشخصية في حال  
ظهورها فإن هذا الظهور قد يكون ناتجا عما يسمى باللاشعور العرقي  
racial unconscious أكثر من احتمال انبثاقه عن اللاشعور الفردي ،  
مما يعنى أنه سيكون لها طاقة قصور ذاتي هائلة Tremedous Power of inertia  
إن هذه الأفكار لا يمكن اقتلاعها ، فهي أفكار ذات قدرة على  
المقاومة والبقاء ، لأنها أفكار تحل في طبقاتها أكثر من عنصر  
مينر عناصر الحقيقة ، وكل ما يمكن عمله إزائها هو  
التسامي بها أو تحويل مسارها . وعلي المدى البعيد : فإن التقدم الديني  
هو تقدم لكل المجتمع ، ولا اعتبار للأفراد إلا بقدر تأثيرهم على  
المجتمع . وسنفرس هذه الأفكار في نطاق دراسة للإسلام . لقد  
استطاع محمد ( ﷺ ) حقا أن ينجز تحولا ملحوظا في هذا الشعور العام  
بأن الإنسان لشعبة في يد الأقدار : فاولئك الذين كانوا يعتقدون أنهم ريشة  
في مهب الريح وأن الدهر يفعل بهم ما يشاء أصبخوا بعد الإسلام  
يعتقدون أنهم عبيد الله الذي هو رفوف رحيم ، وقد ساق التوسع العربي  
( حركة الفتوح العربية ) بلا شك في القضاء على السلبية أو الجوانب  
السلبية في فكرة الجبرية التي كانت سائدة قبل الإسلام ، لكن ظالمين

هناك عوامل مختلفة مرتبطة بهذه الفكرة كان لا بد من مرور الوقت حتى تنتهي بدريجيا ، ولقد بقى محمد ( ﷺ ) نفسه الى حد كبير تحت سيطرة المفاهيم القديمة ، فما البال بأولئك الذين لم يتعرضوا لتجربة الوحي والتلقى عن الله ، لا شك أن تأثرهم بهذه الأفكار السابقة على الاسلام كان أكبر . لقد كانت فكرة عدالة الله سبحانه وأضحى بلا شك في القرآن الكريم لكنها لم تلبس بشكل كاف منابع المشاعر الجبرية بمفاهيمها القديمة وقد كانت مشاعر عميقة وبداية Primordial وبعد أن جعل الاشعري وآخرون انفسهم دعاء لفكرة عدالة الله ، كان من المنوقّع أن تتغير الأمور ، لكن فكرة حكمة الله Wisdom of God عاقت تفسير الأمور بالعلل الظاهرة ، فقد كان شاهد الاسلام — ولا يزال — هو عظمة الله وجلاله وهيمنته وهو الأمر الذي تحتاجه حضارة الغرب احنياجا شديدا رغم تركيزها على أن يصنع الانسان نفسه بنفسه .

### ★ ★ ★

هذه الدراسة — من خلال موضوعها واستطرادا من هذا الموضوع — عرضت لروح الاسلام ، وعلى أية حال فثمة بعض القبوض يحول دون فهم هذه العبارة ( روح الاسلام أو جوهره ) .

وقد يزعم زاعم أن الاسلام هو بالضرورة الظاهره التاريخيه الشاملة — أى كل ما قاله المسلمون وكل ما فكروا فيه وكل ما فعلوه حتى الوقت الحاضر وبهذا المعنى ، فإن الاسلام وفقا لهذه الوجهة من النظر يتشكل من خلال الظواهر الموجودة فعلا في الحياة والفكر وكما يعبر عنها سياسيو العالم الاسلامي وعلماء الدين فيه ، الا أن مثل هذا الاسلام يعد سطحيا في جوانب معينة فيه ويفشل في التفرقة بين الشكل والروح أو بين ما هو خارجي شكلي وما هو كامن بالفعل وراء الظواهر ، لذلك فمن الأجدي أن نعتبر روح الاسلام هي رسالة محمد ( ﷺ ) وما تبعها وانطلق منها من طاقة روحية .

اننا نجد كثيرا من مظاهر ( الجبرية ) بين المسلمين لكن في الاسلام الحقيقي كما يتجلى في القرآن الكريم هناك مواجهة نشيطة للأفكار

( الجبرية ) ، رغم فكره الاعتماد على الله وطلب العون منه ليساعدنا على العمل ، والاستعاذة به من الشر ، فالجبرية أو تفريغ الانسان من قدرته على تحديد مصيره أو الاعتقاد بأن حياة الانسان مقدرة سلفاً له ، وهو مسير لا حول له ولا قوة ، كل هذا ليس جزءاً من رسالة محمد ﷺ ولا دعوته ، لكن شيئاً ما قد بقى داخل المؤسسة الثقافية والحضارة التي قام عليها الاسلام . ولأن هذه الجبرية قد تسللت الى الدين الجديد وشيئاً فشيئاً وبحكم اقترابها منه أصبحت وكأنها جزء مقنن منه .

وعلى أية حال ، فيجب ألا نخلط عند المقارنة بين حضارة العالم الاسلامي من ناحية والحضارة الانسانية الاوربية من ناحية أخرى ( وهي حضارة مسيحية في جانب منها فقط ) فنظن خطأ أننا نقارن بين المسيحية والاسلام .

## هوامش الفصل السابع

---

(١) مقالات الاسلاميين ، ص ١٢٦ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ١٥٧ ،

Goldziher, Vorlesungen 2, 53.

(٣) يضع البعض السمة في مكان أهم من القرآن الكريم ( مقالات الاسلاميين ، ٦٠٨ ،

١٢٠١ ) .

## قائمة المراجع

### أولا : المراجع العربية :

- الأشعري ، كتاب الإبانة عن أصول الديانة ، حيدر آباد ، ١٣٢١ ( مع الأعمال المنسوبة للماتريدي ، .. الخ ) .

— ترجم كتاب الإبانة الدكتور كلين Walter C. Klein

— كتاب اللمع ( جزء ترجمه للألمانية New haven ١٩٨٠ في : J. Hell

Von Mohammed his Ghazali, q. V).

— كتاب مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين نشره ريتز H. Ritter  
اسطنبول، ١٩٢٩ ( في مجلدن والترقيم مستمر . وتم نشر الكشف  
سنة ١٩٣٣ ) .

- البغدادي ، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم ، نشره  
محمد بدر ، القاهرة ، ١٣٢٨ ، وقد ترجم القسم الثاني من هذا  
الكتاب بعنوان Moslem Schisms & Sects ، الدكتور أبراهام  
هالكن Abraham S. Halkin في تل أبيب سنة ١٩٣٥ .

— مختصر كتاب الفرق بين الفرق ، وقام بالتلخيص عبد الرزاق  
الريسني ، نشره فبليب حتى القاهرة ، ١٩٢٤ .

— كتاب أصول الدين ، اسطنبول ، ١٣٤٦ هـ / ١٩٢٨ م .

- البخاري ، الجامع الصحيح ، نشره Juynholl Krehل لبدن ،  
١٨٦٢ — ١٩٠٨ .

- ابن حجر العسقلاني ، تهذيب التهذيب ، حيدر آباد ، ١٣٢٥ —  
١٣٢٧ .

- أبو هنيئة ( منسوب اليه ) الفقه الأكبر — نص مدرج ضمن شرح  
الفقه الأكبر المنسوب للماتريدي .



— **الفقه الأكبر** — نصاب مع شرح وتعليق نشر في حيدر آباد ،  
١٣٢١ هـ .

— كتاب الوصية ، طبع مع شرح .

— نرجم هذه الاعمال الثلاثة بنسبك ' Wensinek ' في كتابه :  
Muslim Creed.

● ابن حزم ، **الفصل في الملل والأهواء والنحل** ، القاهرة ، ١٣١٧  
— ١٣٢٧ ( في خمسة مجلدات ) .

● الخياط ، كتاب **الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد** ، نشره  
H. S. Nyberg القاهرة ، ٣٩٤ هـ / ١٩٢٥ م  
(Le livre de triomphe . .)

● ابن خلكان ، **كتاب وفيات الأعيان** نشره De Sline باريس ، ١٨٤٢

● الخراز ، **كتاب الصدق** ، نشره وترجمه A. J. Arberrry اكسفورد ،  
١٩٣٧ (The book of Truthfulness) .

● خشيش ، **انظر الملطى ( بفتح الميم واللام )** .

● الملطى ، **كتاب التنبيه والرد على اهل الأهواء والبدع** ، نشره  
Steven Dederig ليزج ، ١٩٣٦ .

● الماتريدي ( منسوب اليه ) **شرح الفقه الأكبر** ، حيدر آباد ، ١٣٢١ هـ .

● **ابن المرتضى ، المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل** ، نشره  
ونرجمه T. W. Arnold ، ليزج ، ١٩٠٢ .  
(entitled : Al-Mu'tazilah).

● مسلم ، **الجامع الصحيح** ، اسطنبول ، ١٣٢٩ — ١٣٣٤ .

● ابن مقببة ، **الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة** نشر  
محمد زاهد الكوثري . القاهرة ، ١٣٤٩ .

- كتاب المعارف ، نشره Wustenfeld .
- ابن تطلوبغا ، تاج التراجم من طبقات الحنفية ، نشره Flugel  
لبيزج ، ١٨٦٢ .
- الشهرستاني ، الملل والنحل ، نشره William Cureton لندن ،  
١٨٤٦ .
- نهاية الاتدام في علم الكلام ، نشره وترجمه Alfred Guillume  
لندن ، ١٩٣٤ .
- الطبرى ، تاريخ الرسل والملوك ، نشره de Goege ليدن ،  
١٨٧٩ — ١٩٤١ .
- الطحاوى ، بيان السنة والجماعة حلب ، ١٣٤٤ .
- ابن تيمية ، العقيدة الحموية .
- تيموثى الاول ، بطريرك الكنيسة السورية الشرقية ،  
Apology, ed and: tr. by A. Mingana in Woodbrooke Studies,  
Vol. II.
- أبو مزية ، كتاب الروضة البهية فيما بين الأشعرية والمائريديّة  
حيدر آباد ، ١٣٢٢ .
- ابن أبى الوفا ، عبد القادر ، كتاب الجواهر في طبقات الحنفية ،  
حيدر آباد ، ١٣٣٢ .

ثانيا : مراجع اوروبية :

- Becker, C. H. : *Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung*, in *Zeitschrift für Assyriologie*, XXVI (1911), 175-195 : also in his *Islamstudien*, I, 432-49.
- Galland, Henri : *Essai sur les Mo'tazelites (les Rationalistes de l'Islam)*, Paris (1906). (Out of date.)
- Goldziher, Ignaz : *Muhammedanische Studien*, Halle, 1889-90.
- *Vorlesungen über den Islam*, second edition, revised by Dr. Franz Babinger, Heidelberg, 1925.
- *Die Zühiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*, Leipzig, 1884.
- Guidi, Michelangelo : *La Lotta tra l'Islam e il Manicheismo*, Rome 1927.
- Hell, Joseph : *Von Mohanned bis Ghazeh*, Jena, 1915 (first edn. — there is also a second revised edn.). Contents : translations from the *Qur'an*, the whole of *fiqh Akbar* (II) and the creed of al-Tahawi, and portions of K. al-Luma' by al-Ash'ari, *A srar* by Abu Leith al-Samarqandi, and *Bidaayat al-Hidaya* of al-Ghazali, with introduction and notes.
- Horten, Max : *Die philosophischen System der spekulativen Theologen im Islam*, Bonn, 1912.
- Macdonald, Duncan B. : *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, New York, -903.
- Al-Maturidi, article in EI, III, 414 f.

- Von Mehren, A. F. : *Exposé de la Réforme de l'Islamisme commencée . . par . . el-Ash'ari . .*, Leyden, 1879 ; in *Travaux de la IIIe Session du Congrès International des Orientalistes, St. Petersbourg, 1876*, Vol. 2, pp. 167-332. (Translation and summary of Ibn Asakir, with some of text.)
- Nallino, Carlo A. : *Sull' Origine del Nome dei Mu'taziliti*, in *Rivista degli Studi Orientali*, VII (1916-8), pp. 429-54.
- *Rapporti fra la Dogmatica Mu'tazilita e quella degli Ibaditi dell' Africa settentrionale* ; *ib.* pp. 455-60.
- *Sul Nome di Qaderiti* ; *ib.* pp. 461-6.
- Nöldeke, Theodor : *Arabs Ancient*, article in *Encyclopedia of Religion and Ethics* (1908), I, 659-73.
- Nyberg, H. S. : *Al-Mu'tazila and Al-Nazzam*, articles in *EI* (important).
- *Zum Kampf zwischen Islam und Manichäismus*, in *Olz*, XXXII (1929), pp. 425-41 ; review of work by Prof. Guidi above.
- Patton, Walter M : *Ahmed b. Hanbal and the Mihna*, Leyden, 1897.
- Pines, Salomon : *Beiträge zur islamischen. Atomenlehre*, Berlin, 1936.
- Pretzl, O. : *Die frühislamische Atomenlehre*, *Islam*, XIX (1931), 117-30.
- Ritter, Hellmut : *Muhammedanische Häresiographen (Philologia III)*, in *Islam* XVIII (1930), 34 ff.
- *Hasan al-Basri (Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit I)*, in *Islam*, XXI (1933), 1-83.
- Schacht, Joseph : *Zur Geschichte des islamischen Dogmas*, in *Islam*, XXI (1933), 286-91 ; review of Wensinck, *The Muslim Creed*, with a discussion of the creed of el-Tahawi.
- Schrameier, W. L. : *Über den Fatalismus der vorislamischen Araber, I, Einleitung. (Leipziger Promotiosschrift)*, Bonn, 1881.

- Schreiner, Marlin : *Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam*, Leipzig, 1899. (« Separatdruck » from ZDMG, 52 and 53, with different paging.)
- *Zur Geschichte des As'aritentums*, in *Sctes du VIIIe Congrès International des Orientalistes* (1889), Part II, sect. I, pp. 77-117 ; Leyden, 1893.
- Smith, Margeret : *An Early Mystic of Baghdad*, London, 1935. the life and teeching of Harith b. Asad al-Muhasibi.
- Spitta, Wilhelm : *Zur Gschichte Abu'l-Hasan al-As'ari's*, Leipzig, 1876. (Good.)
- Steiner, Heinrich : *Die Mu'taziliten oder die Frcidenker im Islam : ein Beitrag zur allgeinen Culturgeschichte*, Leipzig, 1865. (Out of date.)
- Storhmann, R. : *Islamische Konfessionskunde und des Seklenbuch des As'ari*, in *Islam*, XIX (1931), 193-242.
- Subban, Abdus : *Al-Jahm bin Safwan and his Philosophy*, in *Islamic Culture*, XI (1973), 221-227.
- William : *Al-Ash'ari and his al-Ibanah*, in *The Moslem World*, XXXII (1942), 242-260 ; review of Dr. Klein's translation and a discussion.
- Wett, W. M. : *The Origin of the Islamic Doctrine of Acquisition*, in *the Journal of the Royal Asiatic Society* (1942).
- Wellhausen, Julius : *Die religios-politischen Oppositionsparteien im alter Islam*, Berlin, 1901.
- Wensinck, A. J. : *The Muslim Creed*. Cambridge, 1932.
- *Al-Murdj'a*, article in EI.





جابريل باير تاريخ ملكية الاراضى فى مصر الحديثة	روى روبرتسون الهيرويين والايونى واثرهما فى المجتمع	ب. كرملاى الاساطير الاعريقية والرومانية
اطوسى دى كريسى وكيبث ميوج اعلام الفلسفة السياسية المعاصرة	دور كاس ماكلينول صور افريقية • نظرة على حيوانات افريقيا	د. توماس ا. هاريس التوافق النفسى - تحليل المعاملات الانسانية لغة الترجمة ، المجلس الاعلى للثقافة الدليل الجيوجرافى روائع الآداب العالية ج ١
دوايت سوين كتابة السيناريو للسينما	هاشم الحاس نحيب محفوظ على الشاشة د. محمود سرى طه	روى ارم لغة الصورة فى السينما المعاصر ،
رافيلسكى ف. سر الزمن وقبائسه ( من جزء من البليون جزء من الثانية وحتى مليارات السنين )	بيتر لورى المخدرات حقائق نفسية	ماخاى متشيو الثورة الاصلاحية فى اليابان
مهندس ابراهيم الترضوى أجهزة تكييف الهواء	يوريس فيدورفيتش سيرجيف وظائف الاعضاء فى الالف اليساء	مول هاريسون العالم الثالث عدا
بيتر رداى الخدمة الاجتماعية والانضباط الاجتماعى	ويليام بير الهندسة الوراثية للجميع	ميكانيل المى وحيس لفلوت الانقراض الكبير
جوريف داموس سبعة مؤرخين فى العصور الوسطى	ديفيد الدرتون تربية اسماك الزينة	ادامر فيليب دليل تنظيم المتاحف
س. م. بورا التجربة اليونانية	احمد محمد الشبواى كتب غيرت الفكر الانسانى	فيكتور مورجان تاريخ النقود
د. عاصم محمد رزق مراكز الصناعة فى مصر الاسلامية	جون ر. بورر وميلتون هولديمر الفلسفة وقضايا العصر ج ٢	محمد كمال اسماعيل التحليل والتوزيع الاوركسترا
ومالة • سيمسون وبورمان د. اندرسون	ارولد تويسى الفكر التاريخى عند الاغريق	امو القاسم الفردوسى الشاهنامه ج ٢
العلم والطلاب والادارس	د. صالغ رصا ملاحق وقضايا فى الفن التشكيلى المعاصر	بيرتون مورتر الحياة الكريمة ج ٢
د. انور عبد الملك الشارع المصرى والفكر	م. ه. كنج واحرون التغذية فى البلدان النامية	حاك كراس حويور كتابة التاريخ فى مصر القرن التاسع عشر
ولت وتيمان روستو حوار حول التنمية الاقتصادية	جورج جامول بداية بلا نهاية	محمد مزاد كوبرلى قيام الدولة العثمانية
فرد س. هيس تبسيط الكيمياء	د. السيد طه السيد ابو سديده الحرف والصناعات فى مصر الاسلامية منذ الفتح العربى حتى نهاية العصر الفاطمى	توسى نار التمثيل للسينما والتليفزيون تأهول شين ين • سيج وآخرون مفكرات من الآداب الاسبوية
جون لويس بوركهارت العادات والتقاليد المصرية من الامثال الشخصية فى عهد محمد على	حالبيلو حاليلى حوار حول النظامين الرئيسيين للكون ج ٣	ناصر حسرو علوى سفرونامه
الان كاسيار التذوق السينمائى	اريك موريس والان هـ الارهاب	نادين حورديمد وحريس اروح واخرون سقوط المطر وقصص اخرى
سامى عبد المعطى التخطيط السياحى فى مصر بين النظرية والتطبيق	سيرل الدريد اخاناتون	احمد محمد الشبوانى كتب غيرت الفكر الانسانى ج ٧
د. هويل وشاندرا ويكراما سينج البذور الكونية	ارثر كيستلر القبيلة الثالثة عشرة ويهود النهم	هان لويس بورى واحرون فى النقد السينمائى الفرنسى العثمانيون فى اوربا دول كوكز



كريستيان ساليه الستارو في السيلما الفرنسية	د. نيارد دودح الأزهر في ألف عام	وريس بير موانه صناع الخلود
مول وارن خفايا نظام النجم الأمريكي	ستيفن راسيمان الحملات الصليبية	ريمونيت هنر حملات فن الإخراج
جورج ستاير بن تولستوي ودوستويفسكي ٣ هـ	هـ. ج. رار معالم تاريخ الإنسانية ٤ هـ	جوناثان ريلي سميث الحملة الصليبية الأولى وفكرة الحروب الصليبية
يانك لامرين رومانتيكية والواقعية	جوستاف حروبيياوم حضارة الإسلام	الفريد ج. بتلر الكنائس القبطية القديمة في مصر ٢ هـ
محمّد سامي عطا الله الفيلم التسجيلي	د. عبد الرحمن عبد الله الشنيح رحلة بيروت إلى مصر والحجاز ٣ هـ	ريتشارد شابات رواد الفلسفة الحديثة
حوريف بقس رحلة جوزيف بقس	خلال عبد الفتاح الكون ذلك المجهول	ترايم روداشت من كتاب الألفستا المقدس
ستافس جيه سولومون أنواع التيلم الأمريكي	أرنولد جزل وآخرون الطفل من الخامسة إلى العاشرة ٢ هـ	الحاج يونس المصري رحلات هارثيما
ماري ت. ناش الحسن والبطن والسود	يادى أريموود أفريقيا - الطريق الآخر	هربرت ثيلر الاتصال والهيملة الثقافية
جوزيف م. يوحز فن الفرجة على الأفلام	د. محمد ريدم فن الزواج	دوترايد راسل السلطة والفرد
كريستيان بيريش وبلكور المرأة الفرعونية	برنسلو مالبورفسكي السحر والعلم والدين	بيتر بيكولر السينما الخيالية
جوزيف بيدام موجز تاريخ العلم والحضارة في الصين	أدم متن الحضارة الإسلامية	ادوارد ميرى عن النقد المسيحي الأمريكي
ليومارد دالشي نظرية التصوير	فانس نكارد أهم يصنعون البشر	بفتالي لويس مصر الرومانية
ت. ج. هـ. جيمز كتونز القرائة	د. عبد الرحمن عبد الله الشنيح يوميات رحلة فاسكو داجاما	ستيفن أورمنت التاريخ من شتى جوانبه ٣ هـ
رودولف فون هابسبيرج رحلة الأمير ريدولف إلى الشرق ٣ هـ	ايفري شافومان كولنا المتعدد	موني سراج واحسون السينما العربية من الخليج إلى المحيط
مالكوم براندبري الرواية اليوم	سوئدازي الفلسفة الجومرية	فانس نكارد أهم يصنعون البشر ٢ هـ
وليم هارسدن رحلة هاوكو يولو ٣ هـ	مارتن فان كريكل حروب المستقل	هانس محمد الحرار ماستريخت
هنري بيرين تاريخ أوربا في العصور الوسطى	فرانسيس ج. ريجين الإعلام التطبيقي	أرار كريم الله من هم التار
ديفيد شيندر نظرية الأدب المعاصر وقراءة الشعر	عبد حماد البحرية المصرية من محمد علي للمساعات	ج. س. مرمور الكاتب الحديث وعالمه ٣ هـ
اسحق عطيموف العلم وأفاق المستقبل	ج. كارميل تبسيط المفاهيم الهندسية	سوريل عبد الملك حديث النهر
روالد دافيد لانس الحكمة والجنون والحماسة	توماس لينهارت من الماييم والماستريم	من روائع الاداب الهندية
كارل يوير بحثا عن عالم الفضل	ادوارد دويوتر التفكير المتجدد	لوريتو تود مدخل إلى علم اللغة
هرمان كلارك الاقتصاد السياسي للعلم والتكنولوجيا	ريليام هـ. ماثيور ما هي الجيولوجيا	اسحق عطيموف الشمس المتجورة أسرار الصور قولا مارغريت دور ما بعد الحداثة

السيد نصر الدين السيد اطلالات على الزمن الآتى	وينرند موثر كانت ملكة على مصر	روبرت سكراز وآخرون الحاق أدب الخيال العلمى
ممدوح عطية البرنامج النووى الاسرائيلى والامن القومى العربى )	حيمس هنرى بويستد تاريخ مصر	ب* س ديدير المفهوم الحديث للسكان والزمان
د* ليوبوسكاليا الحب	بول دامير الدقائق الثلاث الأخيرة	س* هوارد اشهر الرصاصات الى غرب افريقيب
ايڤور ايناس مجلد تاريخ الادب الانجليزى	جوزيف وهارى هيلدمان دينامية الفيلم	و* بارتولد تاريخ الترك فى اسيا الوسطى
هيربرت ريد التربية عن طريق الفن	ج* كومتو الحضارة الفينيقية	فلاديمير تيمانيساو تاريخ أوروبا الشرقية
وليام بينز معجم التكنولوجيا الحيوية	ارست كاسيرو فى المعركة التاريخية	پابرييل جاجارسيا ماركيز الجزرال فى المساهمة
العين توملر تحول السلطة ٢ ج	كت ا* كنش ومسيس الثانى	هنرى بوجسون الضحك
يوسف شرارة مشكلات القرن الحادى والعشرين والعلاقات الدولية	حان بول سارتر وآخرون مختارات من المسرح العالمى	د* مصطفى محمود سليمان الزوال
رولاند جاكسون الكيمياء فى خدمة الانسان	روزالد ، وحساك يانسن الطفل المصرى القديم	م* و* ثريج تصميم المهندس
م ج* جيمر الحياة أيام الفراغة	نيكولاس ماير شربلوك هولز	ا* ر حرسى الحيثيون
جرج كاشمان لماذا تقلب الحروب ٢ ج	ميخيل دى ليس الفنران	ستيلز موسكاتى الحضارات السامية
حسام الدين زكريا افطون بروكتر	جوسيبى دى لونا موسولينى	د النرت حورائى تاريخ الشعوب العربية

رقم الابداع بدار الكتب ١٣٩٢٠/١٩٩٨

ISBN — 977 — 01 — 5941 — 7



شغلت قضية القضاء والقدر، أو التساؤل عما إذا كان الإنسان مخيراً أو مسيراً، الفكر الإسلامى رداً طويلاً فى القرون الأولى للحضارة الإسلامية، واتخذت القضية فى بعض مراحلها أبعاداً سياسية تجاوزت حد الخلاف الدينى والفقهى، حيث اتخذ منها البعض سنداً للتشكيك فى شرعية نظام الحكم، بينما استغلها الحكام فى بعض الأحيان لتبرير تصرفاتهم الجائرة وكأنما هى قدر قدره الله على البشر وليس لهم هم سلطان فى دفعها. ويسعى هذا الكتاب إلى بحث جذور ذلك الخلاف، واستعراض آراء الفرق المختلفة، ويلتمس الطريق نحو فهم المنظور الإسلامى الصحيح للقضاء والقدر، حيث يرى أن الفكر الإسلامى قد طور الفكرة ونقلها نقلة حضارية مهمة، ويرى أن الروح العامة للقرآن الكريم تحمل الإنسان مسئولية عمله مع عدم إغفال لطف الله ورحمته وهدايته، ويحاول أن يستشف تأثيرات الحضارات الأقدم التى تسربت فى تلك العصور إلى الفكر الإسلامى فى هذا المجال.